تشریحات
ترمذی
تالیف
حضرت مولانا کمال الدین المسترشد
خادم الاحادیث النبویہ
جامعہ اسلامیہ مخزن العلوم
جلد اول
قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ۔ کراچی
تشریحات ترمذی

تشریحات ترمذی

تالیف

حضرت مولانا کمال الدین المسترشد
خادم الاحادیث النبویہ
جامعہ اسلامیہ مخزن العلوم

جلد اوّل

قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ کراچی

فہرست ابواب ترمذی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمدللہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ اجمعین وبعد:

جب اللہ تعالیٰ کو کوئی کام کرنا ہوتا ہے تو اس کے لئے ایسے اسباب پیدا و مہیا فرماتے ہیں جو انسان کے وہم و گمان میں بھی نہیں ہوتا ہے۔

انسان کی زندگی میں ایسے واقعات بکثرت دیکھے جاسکتے ہیں یہ الگ بات ہے کہ ہر آدمی ایسے موقع پر الگ الگ نتائج اخذ کرتا ہے۔

میں اکثر سوچا کرتا تھا کہ ہر سال متفرق شروحات کا مطالعہ کرنا وقت طلب مسئلہ بھی ہے اور دقت طلب بھی' اگر ایک بار محنت کر کے ان شروحات کا لب لباب حاصل کرلیا جائے تو ترمذی پڑھانے میں کافی حد تک سہولت آسکتی ہے۔ الحمد اللہ' اللہ تبارک وتعالیٰ نے بڑی حد تک میری یہ آرزو پوری فرمائی اور ابواب الزکاۃ تک ''تشریحات ترمذی'' کا کام مکمل ہوا۔

ایک مدرس و مصنف کے لئے یہ فیصلہ کرنا مشکل نہیں کہ تصنیف و تالیف الگ چیز ہے اور تدریس و تقریر دوسری شی ہے' تصنیف و تالیف کا کام بڑا آسان عمل ہے کہ اس میں وقت کی حد بندی' یومیہ حصص مقررہ لکھنے کی پابندی اور بہر حال لکھنے کی قید نہیں ہوتی ہے جب کہ تدریس میں کئی مجبوریاں ایسی ہوتی ہیں جو معیار کے تسلسل قائم رکھنے سے مانع بنتی ہیں مثلاً تالیف کے اوقات میں اگر مہمان آئے' طبیعت خراب ہو تو آج کا کام کل پر چھوڑا جاسکتا ہے جبکہ مدرس ان اعذار میں بھی پڑھانے کی کوشش کرتا ہے اس لئے تالیف میں شروع سے آخیر تک ایک ہی معیار برقرار رکھنا آسان ہوتا ہے مگر معلم کے لئے سال کے اول سے اختتام تک ایک انداز سے پڑھانا انتہائی مشکل ہے۔

پھر جس سال میں نے یہ تقریر لکھوائی ہے اس میں میرے پاس ترمذی کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابیں زیر

درس تھیں۔ سلم العلوم شرح العقائد و میبذی ہدایہ جلد ثالث ابوداؤد اور ترمذی جلد ثانی علاوہ ازیں اکثر و بیشتر میری طبیعت بھی خراب رہتی ہے ظاہر ہے اتنے گوناگوں مصروفیات میں کوئی بھی آدمی محقق کام نہیں کرسکتا ہے۔ تاہم میں نے پوری کوشش کی ہے کہ زیادہ سے زیادہ شروحات اور تقاریر سے استفادہ کرسکوں جس کے لئے مندرجہ ذیل ماٰخذ زیر مطالعہ رہے ہیں۔

(۱) عارضۃ الاحوذی لابن العربی المالکیؒ (۲) الکوکب الدری لمولانا رشید احمد گنگوہیؒ

(۳) الورد الشذی لمولانا محمود الحسن شیخ الہندؒ (۴) العرف الشذی لمولانا انور شاہ الکشمیریؒ

(۵) تحفۃ الاحوذی لعبدالرحمٰن المبارکپوریؒ (۶) تقریر ترمذی لشیخ الاسلام حسین احمد مدنیؒ

(۷) المسک الذکی لحکیم الامت اشرف علی التھانویؒ (۸) معارف السنن لمولانا محمد یوسف البنوریؒ

(۹) حاشیۂ ترمذی مع قوت المغتذی (۱۰) تقریر ترمذی غیر مطبوعہ لمولانا سلیم اللہ خان مدظلہ

(۱۱) درس ترمذی لمولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ

یہ کتابیں عموماً زیر مطالعہ رہیں الا یہ کہ کسی دن کوئی عائق و عارض پیش آیا ہو۔ علاوہ ازیں بعض دیگر کتب کی طرف بھی بوقت ضرورت مراجعت کی ہے۔ مثلاً بذل المجہود اور مولانا موسیٰ خان صاحب کی ریاض السنن جلد ثانی وغیرہما تاہم ترتیب وطرز کے لحاظ سے اکثر درس ترمذی پر تتمیہ کیا گیا ہے۔

شاید طلبہ کے ذہن میں یہ اشکال گردش کرتا ہو کہ اکثر شروحات وتقریرات میں بعض مباحث مختصر ہوتے ہیں جبکہ بعض دیگر بہت طویل الذیل ہوتے ہیں اس تفاوت کی کیا وجہ ہے؟

تو جان لینا چاہیے کہ اس پر اجماع ہے کہ مذاہب اربعہ سب حق ہیں اور ہر مذہب اپنی جگہ قابل تقلید ہے تاہم ان میں زیادہ اقرب الی الحق کونسا ہے؟ تو یہ ان مذاہب کے پیروکاروں کے گمان پر مبنی ہے حنفیہ فقہ حنفی کو اور شافعیہ اپنی فقہ کو ترجیح دیتے ہیں علی ہذا القیاس۔

اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں کہ یہ مذہب حق ہے اور وہ باطل سوائے ایک طائفہ کے مگر ان کا قول مضر لاجماع نہیں بلکہ وہ اپنے عمل سے کوئی ایسا ثبوت پیش نہ کرسکے کہ تقلید کے بغیر بھی دین سمجھا جاسکتا ہے۔

لہذا جب اصل مقصد دوسرے مذاہب کا ابطال نہیں ہے بلکہ فقط اپنے مذہب کی ترجیح مطلوب ہوتی

ہے تو جہاں فریق مقابل کی دلیل کمزور ہو وہاں کسی لمبے چوڑے جواب کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی ہے مگر جس مسئلہ میں خصم کی دلیل کسی پہلو سے قوی ہو تو جواب میں اس حد تک جانا لازمی تصور کیا جاتا ہے جہاں اپنے موقف کی قوت ثابت ہو سکتی ہو۔

پھر عموماً دلائل کا معرکہ حنفیہ اور شافعیہ میں زیادہ چلتا ہے بہ نسبت مالکیہ وحنابلہ کے کیونکہ دلائل نقلیہ کو دلائل عقلیہ سے مزین وآراستہ کرنے کا رواج ان دونوں میں بہت مقبول ہے اور یہی وجہ ہے کہ جتنی تعداد فقہاء کی ان میں گذری ہے اتنی مالکیہ وحنابلہ میں کبھی نہیں رہی ہے۔

''تشریحات ترمذی'' میں بعض مواضع میں کمزوریاں بھی ہونگی اور مجھے خود بھی اس بات کا احساس ہے مگر کسی کتاب کو تمام خامیوں سے پاک کرنا بڑا پیچیدہ کام ہے اور جن ذرائع کی اس کے لئے ضرورت ہے میں ان سے بہت قاصر ہوں اس لئے امید ہے کہ آپ حضرات میری معذرت کو قبول فرما کر میری کوتاہیوں سے درگذر فرمائیں گے۔ وما توفیقی الا باللہ

کمال الدین المسترشد

باسمہ تعالیٰ وتقدس عزہ

پروردگار عالم اپنے دین کا کام ایک گناہ گار بندہ سے بھی لے لیتا ہے۔ (الحدیث) اس کی واضح مثال آپ کے سامنے ہے کہ مجھ جیسے گناہ گار وعیب دار انسان سے خدائے لم یزل نے اتنا بڑا کام لے لیا۔

میرے محترم قارئین کرام! حقیقت حال یہ ہے کہ میں علم وعمل دونوں سے نابلد ہوں اور مجھ جیسے انسان سے اتنا بڑا کام ہو جانا یقیناً بہت ہی بڑی بات ہے۔ لیکن یہ بات بھی مجرب ہے کہ اساتذہ کرام کے دست شفقت اور دعاؤں سے انسان کامیابی سے ضرور ہمکنار ہو جاتا ہے۔

ابتداء میں جب میں نے حضرت استاذ محترم کے حکم پر تخریج کا کام شروع کیا تو کتابوں سے عدم وابستگی کی وجہ سے یقیناً مجھے مشکلات کا سامنا کرنا پڑا لیکن بعد میں آہستہ آہستہ انس ہوتا چلا گیا اور بالخصوص حضرت مولانا استاذ محترم کمال الدین صاحب دام ظلہ (مؤلف کتاب ہذا) کی حوصلہ افزائی اور دعاؤں نے مجھے من جد وجد کا مصداق بنا دیا۔

اس موقعہ پر میرے صاحب خاص حضرت مولانا محمد لقمان اور حضرت مولانا محمد اسحاق دام ظلہما کو بھلا دینا احسان فراموشی ہوگی کہ انہوں نے ہر مشکل موڑ پر میرا ساتھ دیا۔ پروردگار عالم سے دعا ہے کہ ان کے علم وعمل میں مزید ترقی عطا فرمائے۔

محترم قارئین کرام! بندہ نے بھی حتی الامکان اصل حوالہ دینے کی کوشش کی ہے ساتھ ساتھ یہ بھی ملحوظ نظر ضرور رہا کہ کہیں اختصار کا دامن چھوٹنے نہ پائے۔ لہذا قارئین کرام سے مؤدبانہ گذارش ہے کہ اگر کہیں کوئی خامی یا لغزش ہوگئی ہو یا حوالہ غلط آگیا ہو تو (چونکہ میں انسان ہوں اور انسان کی شناخت ہی غلطی سے ہوتی ہے) ہمیں مطلع فرما کر عند اللہ ماجور ہوں۔ جزاکم اللہ فی الدارین

طالب دعاء

حفیظ الرحمٰن حنفی

فاضل جامعہ اسلامیہ کلفٹن

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمدللّٰہ علی الذات عظیم الصفات خالق الارض والسماوات ومابینھما من الآیات والبینات وجاعل العلامات علی قدرتہ وعلمہ باھرات والصالحات من الباقیات والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا المصطفیٰ محمّد المجتبیٰ وعلی آلہ واصحابہ الذین ھم شموس الضحیٰ۔ امابعد:

مقدمہ

مقدمہ کی دو قسمیں ہیں ایک ہے مقدمۃ العلم اور ایک ہے مقدمۃ الکتاب مقدمۃ العلم میں آٹھ چیزوں کا بیان ہوگا۔

نمبر۱:۔ سب سے پہلے مطلوب (علم) کا بوجہ ما تصور ضروری ہوتا ہے تاکہ عند الطلب گمراہی اور غوایت سے بچا جا سکے۔

نمبر۲:۔ پھر اس کی غایت اور سعی کی غرض جاننا ضروری ہے تاکہ سعی عبث نہ ہو۔

نمبر۳:۔ اس کا موضوع بھی جاننا ضروری ہے تاکہ دوسرے علوم سے اس کا فرق معلوم ہو اور اشتباہ نہ رہے۔

نمبر۴:۔ اسی طرح ذہن اس کی وجہ تسمیہ کی طرف بھی جاتا ہے۔

نمبر۵:۔ اس کی فضیلت۔

نمبر۶:۔ مقام فی اجناس العلوم باعتبار شرف۔

نمبر۷:۔ ترتیب کے لحاظ سے اس کا درجہ۔

نمبر۸:۔ اسکی خدمات اور مصنفات کا بیان کرنا بھی اہل فن کا طریقہ کار رہا ہے۔

ان امور کو رؤس ثمانیہ کہتے ہیں۔

(۱) تعریف:۔

علم حدیث کی تعریف کے دو طریقے ہیں۔ ایک تعریف اضافی دوسرا تعریف لقبی۔

تعریف اضافی یہ ہے کہ علم الحدیث میں مضاف اور مضاف الیہ ہر دو جز کی جدا جدا تعریف کی جائے۔

نتیجہ تعریف لقبی یہ ہے کہ علم احدیث کے مجموعے کو علم بنا کر تعریف کی جائے۔

علم الحدیث کی تعریف اضافی:۔

اس میں پہلے مضاف الیہ یعنی حدیث کی تعریف کریں گے پھر مضاف یعنی علم کی تعریف کریں گے۔

الحدیث لغۃً:۔ علامہ جوہری صحاح میں فرماتے ہیں۔

الحدیث الکلام قلیلہ و کثیرہ و جمعہ احادیث"

اصطلاحاً:۔ حدیث کی اصطلاحی تعریف میں علماء اصول فقہ اور محدثین میں بظاہر اختلاف پایا جاتا ہے مگر بنظر غائر یہ اختلاف معنوی نہیں بلکہ اصطلاحی ہے۔

اصولیین اس تعریف کو اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور افعالہ علیہ السلام کے ساتھ مختص کرتے ہیں تاہم افعال میں تقریر کو بھی شامل کرتے ہیں۔ جبکہ احوال غیر اختیاریہ مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حلیہ مبارک تو یہ تعریف شامل نہیں ہے۔ لیکن ان کی طرف سے عذر یہ ہے کہ چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال غیر اختیاریہ سے کوئی حکم مستنبط نہیں ہوتا اور ان کا مقصد استنباط احکام ہے اس لئے انہوں نے احوال غیر اختیاریہ کو تعریف میں شامل نہیں کیا۔

اس کے برعکس حضرات محدثین نے تعریف حدیث میں بہت تعمیم کی ہے۔ چنانچہ علامہ سخاویؒ فتح المغیث (1) میں رقمطراز ہیں۔

ما اضیف (ما نسب) الی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قولاً او فعلاً او تقریراً او صفۃً حتیٰ الحرکات والسکنات فی الیقظۃ والمنام

یعنی حیات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر پہلو حدیث ہے خواہ عمل ہو یا قول فعل ہو یا عشرت ادا ہو یا تذکیراً تعلیما ہو یا توبیخاً حرکت ہو یا سکون منام میں ہو یا یقظہ میں اختیاری ہو یا غیر اختیاری الغرض ہر وہ چیز جس کی نسبت آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی طرف ہو مثلاً آپ کے اخلاق کیسے تھے آپ کا حلیہ مبارک کیسا تھا۔ کس طرح

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

(1) فتح المغیث ص:۲۱ ج:۱ "مکتبہ دار الکتب العلمیہ بیروت"

بولتے تھے کیسے چلتے تھے۔کس طرح کھاتے پیتے تھے الغرض آپ کی ذات مقدس عمود الدین ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے جملہ افعال واقوال مرضیات ہوتے ہیں کیوں کہ ان کی تربیت خود اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اس لئے فرمایا: ان اللّٰہ یجتبی الخ کیوں کہ اگر بادشاہ کو کسی لڑکے سے محبت ہو جائے کہ میں اسے اپنا وزیر یا سفیر بنالوں گا تو وہ ابتدا ہی سے اس کی تربیت اچھی طرح سے کرے گا اور غیر مرضیات سے اس کو روکے گا جس سے لڑکا بہت سے کمالات حاصل کریگا۔یہی حال انبیاء علیہم السلام کا ہے کہ عالم ارواح ہی میں باری تعالیٰ کی توجہ انکی ارواح کی طرف ہوئی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کنت نبیاً وآدم بین الروح والجسد ''(2) یہی وجہ ہے کہ عصمت انبیاء علیہم السلام اہلسنت والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے۔ کیوں کہ یہ منتخب ارواح ہیں اگر چہ ان میں بھی قوت شہوانیہ رکھی گئی ہے مگر ان کی تربیت چونکہ عالم ارواح میں ہوئی ہے اسی لئے یہ شہوات ان کو کوئی گزند نہیں پہنچا سکتیں۔چنانچہ یوسف علیہ السلام کا واقعہ اس کا بین ثبوت ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ان کی کوئی حرکت خلاف رضاء باری تعالیٰ نہ ہوگی اس لیے ان کا قول، فعل، صفت اور تقریر حجت ہے۔یہ تعریف حدیث مرفوع کی ہے۔اور اگر صحابی کی طرف یہ چیزیں (قول، فعل، صفت، تقریر) منسوب کی جائیں تو اس کو موقوف کہا جاتا ہے۔

اور تابعی کی طرف اگر ان اشیاء کی نسبت ہو تو اس کو مقطوع کہا جاتا ہے۔اصل تو یہی ہے مگر کبھی حدیث کو عام کر کے صحابی اور تابعی کی طرف بھی منسوب کیا جاتا ہے۔کیوں کہ یہ حضرات خیر القرون میں پیدا ہوئے جو مشہود لہا بالخیریۃ ہیں چنانچہ فرمایا "خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم "الحدیث (3) جب اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مصطفیٰ ومجتبیٰ بنایا تو ان کی صحبت والے بھی خیریت کے حامل ہونگے۔اسلئے جب اللہ تعالیٰ نے صحابہ کو چن کر منتخب فرمایا تو وہ قابل اطمینان ہوئے اسی لئے اہل السنۃ والجماعۃ کا متفقہ فیصلہ ہے کہ "الصحابۃ کلھم عدول" عادل اور ثقہ کی تعریف یہ ہے کہ اس کے اندر ایسی قوت راسخہ ہو جو قبائح سے روکے اور

---

(2) لم اجدہ بلفظہ ولکن روی بمعناہ الترمذی ص:۲۰۱ ج:۲ "ابواب المناقب" ایضاً مشکوۃ المصابیح ص:۵۱۳ "باب فضائل سید المرسلین علیہ الصلوۃ والسلام"

(3) رواہ الترمذی ص:۴۵ ج:۲ "باب ما جاء فی القرن الثالث"

صغائر پر اصرار نہ کرنے دے اور امور خسہ سے اجتناب کرے۔ گویا اگر ان سے کوئی کام خلاف شرع صادر ہو جائے وہ خطاء ہے معصیت نہیں۔ اگر چہ یہ حضرات معصوم نہیں ہیں بالفاظ دیگر ان کا کسی گناہ پر اصرار محال ہے اور یہی فرق تقی اور شقی میں ہے کہ تقی سے اگر کوئی خطاء سرزد ہو جائے تو وہ توبہ میں عجلت کرتا ہے شقی کو پرواہ ہی نہیں ہوتی۔

حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے جب زنا سرزد ہوا تو انہوں نے آپ کے سامنے آکر چار دفعہ اقرار کیا اور خود کو سزا کیلئے پیش کیا۔ (4) بہر حال صحابی اس کو کہتے ہیں کہ:

"من لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمناً ومات على الايمان والتابعي من لقي صحابياً"

متقدمین کے نزدیک صحابی اور تابعی کا قول بھی حدیث مرفوع کی طرح حجت ہے جب ہی تو وہ اپنی کتابوں میں ذکر کرتے ہیں چنانچہ مؤطا امام مالک کے اندر صحابہؓ اور تابعین کے اقوال موجود ہیں۔

تنبیہ:۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ جو حکم ادنیٰ حکم اعلیٰ سے معارض ہو اس صورت میں اعلیٰ پر عمل ہوگا اور جس مسئلہ میں حکم اعلیٰ نہ ہو ادنیٰ پر عمل ہوگا۔ مثلاً قرآن اور مرفوع حدیث میں کوئی حکم نہ ہو تو صحابی کے قول پر عمل ہوگا اور تینوں کے نہ ہونے کی صورت میں تابعی کے قول پر عمل ہوگا۔ جسے بدعت حسنہ کہتے ہیں۔

ملحدین کی دو جماعتیں:۔

آج کل دو فتنوں نے سر اٹھایا ہے۔

(۱) ایک وہ جو کہ مطلق حدیث کو نہیں مانتے۔

(۲) وہ کہ جو مرفوع حدیث کو مانتے ہیں مگر صحابی یا تابعی کے قول و فعل کو حجت نہیں مانتے۔

حدیث کی ضرورت:۔

ان دونوں فرقوں کا نظریہ غلط ہے۔ پہلے کا اس لئے کہ اگر حدیث نہ ہو تو قرآن کو کیسے سمجھا جائے؟ مثلاً اللہ نے "اقیموا الصلوٰۃ" فرمایا مگر کیفیت نہیں بتائی۔ اسی طرح "واتوا الزکوٰۃ" فرمایا مگر نصاب متعین نہیں فرمایا اب بغیر حدیث کے اس پر کیسے عمل کیا جائے؟

(4) رواہ البخاری ص ۲۵۹ ج ۱ "باب اذا جامع فی رمضان" وغیرہ

دوسرے فرقے کا نظریہ بھی غلط ہے اس لئے کہ بہت سے احکام ایسے ہیں کہ صحابی یا تابعی کی تشریح کے بغیر سمجھ میں نہیں آتے جس کی امثال سے کتب فقہ لبریز ہیں۔

فتنۂ انکار حدیث:۔

جیسا کہ اوپر معلوم ہوا کہ متقدمین کے نزدیک حدیث معمول بہ اور حجت تھی مگر خوارج اور معتزلہ کے دور میں کچھ احادیث کا انکار کیا گیا۔ اس دور کے علماء حق نے اس فتنے کا سد باب کیا اور معتزلہ وخوارج کی تردید کی جیسا کہ "باب الاعتصام بالسنۃ" مشکوٰۃ (5) وغیرہ میں بیان کیا جاتا ہے اس فتنہ کے اختتام کے بعد بیسویں صدی کے اوائل میں جنوبی ایشیا پر جب انگریزوں کا تسلط ہو گیا تھا تو مال اور عہدہ کے لالچ میں بعض کچے ذہن والے لوگوں نے جن پر مغربی تہذیب کے آثار غالب تھے مال اور عہدے کے لالچ اور چکر میں "تجدد" کا نظریہ اپنایا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام اور مغربیت کو قریب لایا جائے اگر اسلام میں کوئی ایسا حکم موجود ہو جو ان کی راہ میں رکاوٹ بنے تو اسے ختم کر دیا جائے۔ چونکہ احادیث نبویہ علی صاحبہا الف الف تحیۃ اس نظریہ سے مانع تھیں اس لئے انہوں نے ایسی احادیث کا انکار کر دیا۔ اگر چہ انکار کا طریقہ کار کسی کا نرم تھا کسی کا سخت چنانچہ ہندوستان میں سرسید احمد خان، مصر میں طٰہٰ حسین اور ترکی میں ضیاء گوک الپ تھا۔

تاہم انہوں نے مسلمانوں کے غصے اور انتقام سے بچنے کے لئے صراحۃً انکار کے بجائے ایسی تاویلیں کردیں جو انکے مقصد سے قریب ہوں اور مسلمانوں کے اشتعال سے قدرے دور۔ اور بالآخر آج بشمول پاکستان ترکی اور ہندوستان میں صراحۃً احادیث کا انکار علانیہ ہونے لگا۔

منکرین حدیث کے استدلالات:۔

(۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کام صرف قرآن پہنچانا تھا نہ کہ اپنے احکام نافذ کرنا یا اس کی تفسیر کرنا کیونکہ قرآن کو کسی تفسیر وتشریح کی ضرورت نہیں۔ استدلال "ولقد یسرنا القرآن للذکر فھل من مدکر" (6) لہٰذا قرآن کے بعد حدیث کی کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ آسان کی تشریح کی کوئی ضرورت نہیں

---

(5) انظر مشکوٰۃ المصابیح ص:۲۷ ایضاً صحیح بخاری ص:۱۰۷۹ ج:۲ "باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ" ایضاً ابن ماجہ ص:۲ "اتباع السنۃ" (6) سورۃ قمر آیت:۱۷

ہوتی۔

جواب ا:۔ اللہ نے ارشاد فرمایا "ویعلمھم الکتاب والحکمۃ "(7) اس میں حکمت کا عطف کتاب پر کیا گیا ہے جو مغایرت کا مقتضی ہے معلوم ہوا کہ آپ کا کام صرف تعلیم القرآن نہ تھا بلکہ ساتھ اس کی تشریح اور وضاحت بھی تھا۔

۲:۔ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول الایۃ (8) اس میں اطاعت رسول کو لازم اور واجب قرار دیا ہے۔ چونکہ رسول رسالت سے مشتق ہے تو معلوم ہوا کہ یہ اطاعت من حیث الرسول واجب ہے جو ہر ایک کے لئے ہے۔

۳:۔ فلاوربک لایومنون حتیٰ یحکموک فیما شجر بینھم ثم لا یجدوا فی انفسھم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما "(9) اس میں بھی اطاعت کو واجب قرار دیا ہے جو کہ ظاہر ہے کہ انکار حدیث کی صورت میں ختم ہو جاتی ہے۔

۴:۔ قل ان کنتم تحبّون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ الآیۃ (10)

۵:۔ وما آتاکم الرسول فخذوہ ومانھاکم عنہ فانتھوا "الایۃ (11) اس میں لفظ "ما" عام ہے لہذا قرآن اور سنت دونوں کو شامل ہے۔

ان کی مستدل آیت کا جواب یہ ہے کہ اس تیسیر سے مراد وہ آیات ہیں جو پند ونصیحت کے لئے ہیں ورنہ تو صحابہؓ سے فہم قرآن میں بعض مقامات میں غلطی نہ ہوتی اور آج بھی کوئی جاہل نہ رہتا۔ بلکہ سب عربی جاننے والے علمائے قرآن ہوتے حالانکہ یہ خلاف واقع ہے۔

۶:۔ تمام صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم حدیث پر عمل کرتے تھے اور اس کے بعد تابعین بھی اور کسی سے

(7) سورۃ بقرہ رقم آیت:۱۲۹

(8) سورۃ نور رقم آیت:۵۴

(9) سورۃ نساء رقم آیت:۶۵

(10) سورۃ آل عمران رقم آیت:۳۱

(11) سورۃ حشر رقم آیت:۷

اس بارے میں اختلاف مروی نہیں اور جب کسی صحابی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوئی حکم کرتے تو وہ یہ نہیں پوچھتے تھے کہ یہ وحی جلی ہے (قرآن) یا وحی خفی اور غیر قرآن ہے اس طرح جب صحابہ آپس میں یا تابعین کو حدیث سناتے تو سب اسے قبول کرتے اس کی ایک نہیں بلکہ ہزاروں مثالیں موجود ہیں۔

(۱) مثلاً جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا تو انصار صحابہؓ سقیفہ بنی ساعدہ میں اس لئے جمع ہوئے کہ ان میں سے کسی کو خلیفہ بنائیں مگر جب یہ حدیث سامنے آئی کہ ''الائمة من قریش ''تو سب نے بالاتفاق اپنے موقف سے رجوع کرلیا۔(12)

(۲) اسی طرح جب آپ کی قبر کے محل وقوع کے بارے میں اختلاف ہوا اور کوئی رائے طے نہیں ہو رہی تھی تو جب حضرت ابوبکر صدیق نے یہ حدیث بیان فرمائی کہ انبیاء کی ارواح جہاں قبض ہوتی ہیں انکی قبر کی جگہ بھی وہی ہوتی ہے۔ چنانچہ اس پر سب کا اتفاق ہوگیا۔ اور حجرہ عائشہ میں جہاں روح نے پرواز کی تھی مدفون ہوئے۔(13)

(۳) جب فارس فتح ہوا تو حضرت عمر کو جزیہ کے بارے میں فکر ہوئی کہ آیا نافذ کیا جائے یا نہیں کیوں کہ کتاب (قرآن) میں تو اہل کتاب پر جزیہ ہے مجوس پر نہیں۔ تو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوسیوں سے جزیہ لیا تھا لہٰذا آپ بھی ان پر نافذ کردیں۔(14)

تدوین حدیث:۔

منکرین حدیث کا استدلال ثانی یہ ہے کہ قرآن کے علاوہ کوئی چیز کیسے حجت ہوسکتی ہے جبکہ اس کی تدوین سینکڑوں سال بعد ہوئی ہے بخلاف قرآن کے کہ اسکی تدوین کا اہتمام بھی بہت پہلے ہو چکا تھا اور اللہ تعالیٰ نے خود اس کی حفاظت کا وعدہ بھی فرمایا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ''وانا له لحافظون ''(15) نیز ''لا

(12) تفصیل واقعہ کے لئے رجوع فرمائے صحیح بخاری ج:۱ص:۳۳۳ ایضاً ص:۵۱۸ ایضاً ج:۲ص:۱۰۰۹

(13) دیکھئے سیرت ابن ہشام ص:۳۲۱ ج:۴ مکتبہ بیروت

(14) رواہ البخاری ص:۸۵۲ ج:۲ ''باب ما ذکر فی الطاعون'' بحوالہ زاد المنتہی

(15) سورۃ حجر رقم آیت:۹

تکتبوا عنی" الحدیث میں کتابت کی صراحۃً نفی ہے۔رواہ مسلم عن ابی سعید رضی اللہ عنہ (16)

جواب ا:۔ الزامی یہ ہے کہ جن ذرائع سے احادیث مروی ہیں انہی ذرائع سے یہ آیت مذکورہ بھی منقول ہوئی ہے"فماھو جوابکم فھو جوابنا"۔ نیز حدیث مذکور سے آپ کا استدلال تام نہیں کیوں کہ آپ اسے حجت نہیں مانتے۔

جواب ۲:۔ یہ ہے کہ ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں لکھنے کی ممانعت تمام صحابہؓ کے لئے نہ تھی بلکہ ان صحابہ کے لئے تھی یا ایسی حدیث سے تھی جس پر قرآن وحدیث کے درمیان اختلاط کا اشتباہ ہو سکتا تھا چنانچہ بہت سے صحابہؓ اس کے باوجود لکھا کرتے تھے۔جیسا کہ ان شاء اللہ تیسرے جواب کے اخیر میں آجائیگا۔

جواب ۳:۔ یہ نہی فقط ابتدائے اسلام میں تھی جب قرآن وحدیث میں خلط کا اندیشہ تھا اور جب یہ اندیشہ دور ہو گیا تو پھر اس کی اجازت دیدی گئی۔

(۱) چنانچہ امام ترمذی (17) نے اس پر مستقل باب قائم کیا ہے"باب ما جاء من الرخصة فيه" اس میں ہے کہ ایک آدمی نے شکایت کی کہ مجھے حدیث یاد نہیں ہوتیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا"استعن بيمينك واومأ بيده للخط"(18)

(۲) اسی طرح ابوداؤد (19) میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات لکھتا تھا تو قریش نے مجھے اس سے روکا چنانچہ میں رک گیا۔ جب میں نے آپ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلی سے اپنے منہ مبارک کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا"اکتب فوالذی نفسی بیده ما یخرج منه الا الحق"۔

(۳) مستدرک حاکم (20) میں ہے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ

---

(16) صحیح مسلم ص:۴۱۴ ج:۲"باب التثبت وحکم کتابۃ العلم" (17) ترمذی ص:۹۱ ج:۲ (18) حوالہ بالا

(19) سنن ابی داؤد ص:۱۵۷ ج:۲"کتابۃ العلم" ایضاً رواہ الحاکم فی مستدرکہ ص:۱۰۴ ج:۱ اور ص:۱۰۵ ایسی روایت ابوداؤد کے الفاظ کے ساتھ ہے۔

(20) ص:۱۰۶ ج:۱"قیدوا العلم بالکتاب"

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''قیدوا العلم قلت وما تقییدہ قال کتابتہ''۔

(۴) صحیحین (21) میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قتل کے بارے میں خطبہ دیا تو ایک یمنی آدمی نے کہا اکتب لی یا رسول اللہ فقال ''اکتبو لابی شاہ''۔

(۵) اسی طرح بخاری (22) میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مجھ سے زیادہ حدیث یاد کرنے والا کوئی نہ تھا سوائے عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے ''فانہ کان یکتب و لا اکتب''۔

جواب۴:۔ امام نووی رحمہ اللہ نے دیا ہے کہ نہی مطلق کتابت سے ہرگز نہیں تھی بلکہ قرآن کے ساتھ ساتھ حدیث لکھنے سے تھی کیونکہ اس میں قرآن کے ساتھ اختلاط حدیث کا امکان بہت زیادہ تھا اور اندیشہ تھا کہ بعد میں پتہ نہیں چلے گا کہ قرآن کی آیت کونسی ہے اور تشریح کی حدیث کونسی؟

جواب۵:۔ یہ نہی اس کیلئے تھی جس کے بارے میں کتابت پر اکتفاء کرنے کا اندیشہ تھا کہ وہ یاد نہیں کرے گا اور یہی وجہ تھی کہ ایک جماعت صحابہ اور تابعین کی اس طرف گئی ہے کہ مستحب یہ ہے کہ آدمی حدیث لکھنے کے بجائے یاد کرے تو گویا یہ نہیں تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی۔ گو کہ بعد میں ضرورت کی بناء پر باقاعدہ تدوین ہوئی۔

جواب۶:۔ امام بخاری نے دیا ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے بلکہ موقوف ہے۔ بہرحال معلوم ہوا کہ عہد نبوی میں کتابت حدیث مطلقاً ممنوع نہ تھی چنانچہ کتابی شکل میں عہد نبویؐ میں بھی کافی مجموعے موجود تھے۔

(۱) ازاں جملہ ایک صحیفہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کا تھا جسے الصحیفۃ الصادقۃ (23) کہا جاتا تھا اس کی احادیث کی صحیح تعداد اگرچہ کسی کو معلوم نہیں مگر کثرت کتابت کی بناء پر جس پر ابوہریرہؓ اور ابن عمرؓ کی مذکورہ احادیث ناطق ہیں یہ کہنا بجا ہے کہ اس میں کافی ساری احادیث ہونگی۔ یہ الگ بات ہے کہ انکو سازگار ماحول نہ مل سکا جس کی بناء پر ان کی مرویات کی تعداد اتنی نہیں رہی جتنی چاہئے تھی۔ کیونکہ یہ شام اور مصر چلے گئے تھے جہاں طالبان علم کا رجحان بہ نسبت مدینہ اور کوفہ کے کم تھا۔ یہ صحیفہ آپ کے بعد آپ کے پڑپوتے عمرو بن شعیب

---

(21) صحیح بخاری ص:۲۲ ج:۱ ''باب کتابۃ العلم'' ایضاً رواہ الترمذی ص:۹۱ ج:۲ ''باب الرخصۃ فیہ''

(22) ص:۲۲ ج:۱ ''باب کتابۃ العلم''

(23) کما فی مسند احمد ص:۵۴۹ ج:۲ فی الحاشیۃ ''بیروت''

کے پاس تھا اس کا ذکر مسند احمد میں ہے۔

(۲) صحیفۂ علی رضی اللہ عنہ (۳) صحیفۂ عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ (۴) کتاب الصدقہ ان تینوں کا ذکر سنن ابی داؤد (24) میں ہے۔

(۵) صحف انس بن مالک رضی اللہ عنہ (۶) صحف ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ ان دونوں کا تذکرہ مستدرک حاکم (25) میں ہے۔

(۷) صحیفۂ ابن عباس رضی اللہ عنہ (۸) صحیفۂ سعد بن عبادۃ رضی اللہ عنہ ان دونوں کا تذکرہ ابن سعد نے طبقات (26) میں کیا ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی کتابوں کے متعلق تو یہاں تک نقل کیا ہے کہ یہ ذخیرہ اتنا زیادہ تھا کہ پورے ایک اونٹ کا بار تھا۔

(۹) صحیفۂ ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ علامہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے اس کا ذکر کیا ہے۔ (27)

(۱۰) صحیفۂ سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کو ذکر کیا ہے۔ (28)

(۱۱) اسی طرح مسلم (29) میں صحیفۂ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کا ذکر بھی ملتا ہے۔

صاحب تحفۃ الاحوذی (30) نے اسکے علاوہ کئی دلائل سے کتابت حدیث فی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا ہے فلیراجع

جواب ۷:۔ علی سبیل التنزل والتسلیم یہ ہے کہ اگر بالفرض ہم تسلیم بھی کر لیں کہ قرن اول میں کتابت حدیث ممنوع یا غیر مروج تھی تو اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ حدیث نا قابل اعتبار ہوگئی کیونکہ صحابہ کے حافظے اتنے قوی تھے کہ انہیں کم از کم اپنے دور میں لکھنے کی ہرگز ضرورت نہ تھی جس کے کئی شواہد ہیں۔

---

(24) سنن ابی داؤد ص: ۲۹۵ ج: ۱ "باب فی ایتان المدینۃ" اسی طرح صحیفۂ علی کا ذکر بخاری ص: ۲۱ ج: ۱ پر بھی ہے۔ ایضاً ص: ۳۲۸ ج: ۱ ایضاً ص: ۱۰۰۰ ج: ۲ پر بھی صحیفۂ علی کا ذکر ہے۔ (25) مستدرک حاکم ص: ۳ ۵۷ ج: ۳ "ذکر انس بن مالک" ایضاً ص: ۵۱۱ ج: ۳ "فضیلۃ طالب العلم" (26) طبقات ابن سعد ص: ۱۲۵ ج: ۲ بحوالہ معارف

(27) ذکرہ فی جامع بیان العلم وفضلہ (28) تہذیب التہذیب ص: ۲۳۶ و ۲۳۷ ج: ۴

(29) دیکھئے صحیح مسلم ابواب الحج ج: ۱ ایضاً تاریخ الکبیر ص: ۱۸۶ ج: ۷

(30) دیکھئے تحفۃ الاحوذی متن ص ۳۴ الی ص: ۳۰ ج: ۱ او ۲ "مقدمہ"

ا:۔صحیح بخاری (31) میں ہے کہ حضرت جعفر بن عمرو الضمری بیان کرتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ عبید اللہ بن عدی بن الخیار کے ساتھ تھا ہم حضرت وحشی رضی اللہ عنہ سے ملنے گئے تو عبید اللہ نے ان سے پوچھا کہ آپ مجھے پہچانتے ہیں؟ حضرت وحشی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ میں آپکو پہچانتا تو نہیں ہاں اتنا یاد ہے کہ آج سے کئی سال پہلے میں ایک دن عدی بن الخیار نامی ایک شخص کے یہاں گیا تھا اس دن ان کے ہاں ایک بچہ پیدا ہوا تھا میں اس بچہ کو چادر میں لپیٹ کر اس کی مرضعہ کے پاس لے گیا تھا۔ اس بچے کا سارا بدن ڈھکا ہوا تھا سوائے پاؤں کے، تمہارے پاؤں اس بچے کے پاؤں کے ساتھ بہت مشابہ ہیں۔

جس قوم کا یہ حال ہو وہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنے "نضر اللہ امرا سمع منا شیئاً فبلغه كما سمعه فرب مبلغ اوعى من سامع"

(معارف السنن ص ۲۹ بحوالہ مسند احمد (32) والترمذی)

یہ روایت چوبیس صحابہ سے مروی ہے تو ان کی حرص کا کیا عالم ہوگا؟ وہ کیوں کر احادیث یاد نہ کرتے جبکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنی جان نچھاور کرنے کے لئے تیار تھے۔

تدوین حدیث کے مختلف ادوار:۔

پہلی صدی ہجری میں تدوین حدیث کا سرکاری طور پر کوئی انتظام نہ تھا جب ۹۹ھ میں حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ بن گئے تو انہوں نے اپنے دو برس اور پانچ مہینوں کے دور خلافت میں یہ عظیم خدمت سرکاری سطح پر باقاعدگی کے ساتھ شروع کی۔

دونوں عمرین میں کافی مشابہت پائی جاتی ہے حضرت بنوری رحمہ اللہ نے آخری سال میں فرمایا کہ اس سال مجھ میں دونوں کے درمیان یہ مشابہت آگئی کہ جس طرح عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ تدوین قرآن کے لیے فکر مند ہو گئے تھے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے باقاعدہ درخواست کی تھی اسی طرح حضرت عمر بن عبد العزیز رحمہ

---

(31) بخاری ص:۵۸۳ ج:۲ "باب قتل حمزة"

(32) دیکھئے ابوداؤد ص:۱۵۹ ج:۲ "باب فضل نشر العلم" ترمذی ص:۹۰ ج:۲ "باب ما جاء فی الحث علی تبلیغ السماع" مسند احمد ص:۴۳۶ ج:۱ رقم حدیث ۴۱۵۷ ایضاً مسند احمد ص:۴۴۸ ج:۳ رقم حدیث ۱۳۳۳۹

اللہ نے تدوین حدیث کا کارنامہ سرانجام دیا چنانچہ انہوں نے اپنے گورنروں اور قاضیوں کو حکم دیا کہ وہ احادیث کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر جمع کریں۔

چنانچہ عامل مدینہ حضرت ابوبکر محمد بن عمرو بن حزم کو انہوں نے لکھا "انظر ماکان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاکتبہ فانی خفت دروس العلم وذھاب العلماء"۔ بخاری (33)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اس طرح کا خط ہر صوبے کو بھیجا گیا۔ چنانچہ علماء نے اس پر لبیک کہا اور عمل شروع کیا۔ سب سے پہلے کس نے تصنیف کی یہ یقینی طور پر معلوم نہیں ہے اس لئے کہا جائے گا کہ سب سے پہلے مدینہ منورہ میں قاضی ابوبکر محمد بن عمرو بن حزم نے "کتب ابی بکر" تصنیف کی اور امام مالک نے مؤطا تصنیف کی۔

بصرہ میں ربیع بن صبیح اور حماد بن سلمہ بن دینار نے' کوفہ میں امام سفیان ثوری نے' شام میں حضرت امام عبدالرحمٰن اوزاعیؒ نے' مکہ مکرمہ میں عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج نے' حجاز میں امام عمر بن شہاب الزہریؒ نے خراساں میں عبداللہ بن مبارک نے' یمن میں معمر نے' اور رَی میں جریر بن عبدالحمید نے اور پھر یہ سلسلہ جاری رہا اور بہت ساری کتابیں مثلاً کتاب الآثار للامام اعظم ابی حنیفہ رحمہ اللہ وغیرہ لکھی گئیں۔ چونکہ ان حضرات کا زمانہ تقریباً ایک ہے اس لئے معلوم نہیں ہے کہ ان میں سے کون مقدم تدوینًا ہے؟

۲۰۰ھ:۔

پہلی صدی ہجری میں اخبار واحادیث واثار یعنی اقوالہم سب یکجا جمع کئے جاتے تھے جیسا کہ مؤطا اور کتاب الاثار میں ہے۔مگر دوسری صدی کے اختتام پر علماء نے ایک نیا رخ اختیار کیا ایک نیا انداز اپنایا تاکہ احادیث مرفوعہ کو موقوفہ اور مقطوعہ سے الگ کر دیا جائے چنانچہ ایک بار پھر تصانیف اور تدوین کا کام بڑے زور وشور سے شروع ہوا۔

بناء برایں سلیمان ابن ابی داؤد طیالسی رحمہ اللہ المتوفی ۲۰۴ھ نے مسند لکھی۔

(33) کذا فی البخاری ص: ۲۰ ج: ۱ "باب کیف یقبض العلم" ایضا رواہ الداری ص: ۱۳۵ رقم حدیث ۴۹۱ و ۴۹۲ "باب من رخص فی کتابۃ العلم"

عبدالرزاق بن ہمام الصنعانی رحمہ اللہ المتوفی ۲۱۱ھ نے مصنف لکھی۔

عبداللہ بن الزبیر الحمیدی رحمہ اللہ المتوفی ۲۱۹ھ نے مسند لکھی۔

ابوبکر بن ابی شیبہ رحمہ اللہ المتوفی ۲۳۵ھ نے مسند لکھی۔

امام احمد بن حنبلؒ المتوفی ۲۴۱ھ نے مسند لکھی۔

عبداللہ بن عبدالرحمٰن دارمیؒ المتوفی ۲۵۵ھ نے مسند لکھی۔

امام بخاریؒ المتوفی ۲۵۶ھ نے الجامع الصحیح لکھی۔

امام مسلمؒ المتوفی ۲۶۱ھ نے صحیح مسلم لکھی۔

امام ابن ماجہ رحمہ اللہ المتوفی ۲۷۳ھ نے سنن لکھی۔

امام ابوداؤد رحمہ اللہ المتوفی ۲۷۵ھ نے سنن لکھی۔

امام ترمذی رحمہ اللہ المتوفی ۲۷۹ھ نے جامع ترمذی لکھی۔

(سنہ ۳۰۰) اور امام نسائی رحمہ اللہ نے سنن نسائی لکھی جو کہ متوفی ۳۰۳ھ ہیں۔

علمائے اسلام میں زیادہ تعداد عجمیوں کی ہے:۔

دوسری صدی ہجری میں اسلام جب خوب پھیلا اور اللہ تعالیٰ نے اس کو عزت سے نوازا تو عجمیوں نے نہ صرف قبول کیا بلکہ اسکی حفاظت اور اشاعت کے لئے انہوں نے ایسے ایسے کارنامے انجام دیئے کہ عربوں کو بھی پیچھے چھوڑا۔ چنانچہ سرزمین عجم پر بکثرت علماء پیدا ہوئے جنہوں نے اس علم حدیث اور اس کے معاون علوم کی خوب کما حقہ خدمت کی اور وقت کی مناسبت اور حالات کے تقاضوں کے مطابق اس علم میں تراجیم اور اضافے کرتے رہے۔ ان علماء کی تعداد عربی علماء سے بہت زیادہ ہے اس کی وجہ یہ ہوئی کہ عرب زیادہ تر سیاست اور امور مملکت سنبھالنے میں مصروف رہے۔

سب سے زیادہ علماء اور مدارس:۔

قرن اول کے بعد اسلام میں سب سے زیادہ علماء اور مدارس نیشاپور، ماوراء النہر، خراسان اور اندلس میں پیدا ہوئے افریقہ اور مصر پر چونکہ فاطمیوں کی حکومت عرصہ دراز تک رہی اس لئے وہاں بنوامیہ کے زوال کے بعد

کوئی خاطر خواہ خاص کام نہ ہو سکا۔ گو کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ورود مصر کے زمانے میں مصر کا چرچا رہا مگر پھر بھی شام اور کوفہ اور بغداد کی طرح نہیں۔

اندلس میں اس علم کی خوب خدمت ہوئی مگر اندلس کی زندگی بہت مختصر تھی اور جو ذخائر اور دفاتر کتب جمع ہوئے تھے انہیں انگریزوں نے جلا دیا۔

ہند میں علم حدیث کا مقام:۔

ہندوستان میں علم منطق اور فلسفہ وغیرہ کا خوب چرچا تھا مگر تقریباً ساڑھے نو سو سال تک یہاں حدیث کو مقبولیت نہ ملی اگرچہ محمد بن قاسم رحمہ اللہ کی آمد کے بعد کچھ عرب علماء آئے اور انہوں نے اس کام کو بڑھانا چاہا مگر ان کی محنت زیادہ دیرپا ثابت نہ ہو سکی۔ کیوں کہ مقامی لوگوں نے ساتھ نہیں دیا چنانچہ علامہ حافظ ذہبی المتوفی ۷۴۸ھ اپنے رسالے "الامصار ذوات الآثار" میں رقمطراز ہیں۔

"فالاقالیم التی لاحدیث فیها یروی ولاعرفت بذالك الصین اغلق الباب والهند والسند"۔

الف اول کے اختتام پر ابو الحسن الکبیر، ابو الحسن الصغیر اور علامہ مخدوم ہاشمی رحمہ اللہ آئے انہوں نے ٹھٹھہ میں کافی کام کیا۔ علامہ سندھی ابو الحسن کا صحاح ستہ پر حاشیہ بھی ہے۔ اور ایک شرح ترمذی کی ابو طیب نے بھی لکھی ہے۔

دہلی میں شیخ عبد الحق نے جو اصلاً بخاری ہیں۔ حجاز میں علامہ سیوطی کے شاگردوں سے علم حدیث پڑھ کر ہندوستان میں پھیلا دیا اور مشکوۃ پر دو شرحیں لکھیں، اشعۃ اللمعات یہ فارسی میں ہے اور لمعات التنقیح لکھی مگر اس کو بھی زیادہ ترقی نہیں ملی۔ لاہور میں علامہ حسن ابن محمد الصوغانی مقیم رہے یہ چھٹی صدی ہجری کے محدث ہیں، ان کی اپنی تصنیف بھی ہے جو "مشارق الانوار" کے نام سے پہچانی جاتی ہے مگر وہ بھی جلد کالعدم ہوئی۔ ہندوستان میں عموماً دو ہی کتابوں کے پڑھنے کا رواج تھا مشکوۃ اور مشارق الانوار۔

جب ۱۱۱۴ھ میں حضرت شاہ ولی اللہ پیدا ہوئے تو ان کی ذات بابرکات سے اس خطے کو عظیم فائدہ پہنچا اور اس علم میں زندگی کے آثار نمودار ہوتے ہوتے ایک قوی صحت مندی نصیب ہوئی اور آج اس خطے کے تمام محدثین کی سندیں ان تک پہنچتی ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ کو اللہ نے اس عظیم خدمت کے لئے منتخب فرمایا چنانچہ ان کی ولادت سے قبل ان کے والد کو بشارتوں اور مشائخ کی خوشخبریوں سے اندازہ ہو گیا تھا۔

شاہ صاحب جب پانچ برس کے ہوئے تو انہوں نے مکتب میں حفظ قران کیے لئے بٹھایا۔ دو سال کی مدت میں انہوں نے حفظ قرآن مکمل کیا اور اپنے والد ماجد شاہ عبدالرحیم صاحب سے کتابیں پڑھنا شروع کیں۔ دس سال کی عمر میں جامی وغیرہ کتابیں پڑھ لیں اور پندرہ سال کی عمر میں تمام علوم عقلیہ وغیرہ مشکوٰۃ اور بخاری شریف تا کتاب الطہارۃ اور شمائل ترمذی سے فراغت کے بعد علم باطنی کی طرف متوجہ ہوئے۔ سترہ سال کی عمر میں اپنے والد کے سجادہ نشین ہوئے اور درس و تدریس کا مشغلہ شروع کیا بارہ سال بعد حجاز مقدس کا سفر حج اور مزید تحصیل علم حدیث کی غرض سے کیا وہاں شیخ ابو طاہر کردی سے مدینہ منورہ میں فیض حاصل کرتے رہے جو اکثر فرمایا کرتے تھے۔

''ولی اللہ الفاظ کی سند مجھ سے لیتے ہیں اور میں معنی کی سند ان سے لیتا ہوں۔''

فرقہ ثانیہ:۔

جو اپنے آپ کو اہل حدیث کہتے ہیں اور کہتے ہیں ہم براہ راست حدیث پر عمل کرتے ہیں اور کسی فقیہ وغیرہ کی بات نہیں مانتے کیوں کہ فقہ کی اسلام میں کوئی حیثیت ہی نہیں۔

جواب:۔ غیر مقلدین کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو خود کلام اللہ و احادیث مبارکہ سے استنباط کر سکتے ہیں جیسے علامہ شوکانی رحمہ اللہ اور ابن حزم وغیرہ۔

دوسرے وہ جو جاہلوں کی طرح ہوتے ہیں اگر چہ رسمی طور پر سند فراغت ان کے پاس موجود ہو مگر ان کو وہ فہم نصیب نہیں ہوتا جو استخراج مسائل کے لئے درکار ہے۔ آج کل کے غیر مقلدین اسی قسم کے ہیں۔

میں اس قسم ثانی کو منکرین حدیث میں اس لئے شمار کرتا ہوں کہ یہ لوگ بہت سی احادیث کے منکر ہیں اگر چہ طبقہ اولی کی طرح ہر حدیث کا انکار نہیں کرتے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ صحیحین میں جو حدیث ہوگی وہی قابل عمل ہوگی دوسری کتابوں کی ان کے نزدیک کوئی اہمیت اور مقام نہیں اسی چیز کو انکار حدیث کہتے ہیں کیوں کہ فرمان رسول جس کتاب میں بھی آ جائے اگر وہ فی الحقیقت آپ کا فرمان ہے تو بسر و چشم قبول کرنا چاہیے۔

اسی طرح یہ صحابہ اور تابعین کے اقوال وافعال ماننے کے لئے تیار نہیں چنانچہ بیس رکعات تراویح اس لئے نہیں مانتے کہ وہ حضرت عمرؓ کا عمل ہے یا قول ہے وعلی ہذا القیاس اقوال فقہاء کی بھی ان کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں بلکہ اس شخص کی تضلیل کرتے ہیں جو فقہاء کی تقلید کرے۔

حالانکہ اسلاف میں سے کسی شخص کیے لئے جو خود استنباط احکام نہ جانتا ہو ترک تقلید کی اجازت منقول نہیں بلکہ ابن خلدون نے تو ایسے طلبہ کو جو ظاہریہ کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں مبتدع اور وقت ضائع کرنے والا کہا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ابن حزم کی کتابوں پر علمائے وقت نے پابندی لگا دی تھی۔

(مقدمہ ابن خلدون ص: ۳۴۲ تا ۳۵۳ ج: ۲)

وجہ تسمیہ:۔

حدیث کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں مگر زیادہ محقق بات یہ ہے کہ یہ اطلاق خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے۔ اگر چہ لغوی اعتبار سے لفظ حدیث عام ہے مطلق کلام کو کہتے ہیں کما مر لیکن یہ منقول شرعی کی طرح اتنا مشہور ہوا کہ معنی اول متروک ہوگیا۔ کالصلوۃ (34)

حدیث کے متقارب المعنیٰ الفاظ:۔

جمہور کے نزدیک حدیث 'اثر' خبر' روایت اور سنت سب الفاظ مترادفہ ہیں ایک دوسرے پر ان سب کا اطلاق ہوتا ہے۔ تاہم لفظ روایت سب سے عام ہے۔ اس کا اطلاق تاریخ پر بھی ہوتا ہے بعض نے روایت اور خبر تاریخ سے متعلق کیا ہے۔ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کے ساتھ خاص کیا ہے۔ سنت آپ کے یا کسی صحابی رضی اللہ عنہ کے عمل کے ساتھ جبکہ اثر کو بعض حضرات صحابی رضی اللہ عنہ اور تابعی کے قول وعمل کے ساتھ مختص کرتے ہیں۔ (35)

تعریف مضاف:۔

مطلق علم کی تعریف جیسے کہ شرح عقائد (36) وغیرہ میں ہے۔ صفۃ توجب تمیزاً لا تحتمل النقیض یہ

(34) راجع للتفصیل فتح الملہم شرح صحیح مسلم ص: ۱ ج: ۱ (35) دیکھئے نخبۃ الفکر ص: ۸ 'فاروقی کتب خانہ ملتان' ایضاً فتح الملہم ص: ۳ ج: ۱ (36) شرح عقائد نسفی ص: ۱۳ و ۱۴

متکلمین کی تعریف ہے جو صرف یقین کو شامل ہے۔ظن اور تقلید وغیرہ اس میں شامل نہیں۔

علم کے تین اسباب شرح عقائد نے بیان کئے ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں واسباب العلم للخلق ثلاثۃ الحواس السلیمۃ والخبر الصادق والعقل۔

حکماء کے نزدیک علم حاضر عند المدرک کو کہتے ہیں جو تصور اور تصدیق دونوں کو شامل ہے جس کی بارہ قسمیں ہیں سات تصور کی ہیں شک وہم تخییل انکار یہ تصور مرکب ہے اور تین تصور مفرد کی ہیں توہم تعقل اور احساس۔ پانچ تصدیق کی قسمیں ہیں ظن تقلید مصیب تقلید مخطی جہل مرکب اور یقین۔ کما بیّن فی موضعہ فلیراجع

علم حدیث کی تعریف لقبی:۔

محقق بات یہ ہے کہ علم حدیث کی ایسی تعریف جو ہر دور میں جامع ومانع ہو مشکل ہے۔ جس طرح فصاحت واستثناء کی کوئی جامع اور اصطلاحی تعریف نہیں بلکہ اقسام کے ضمن میں اس کی تعریف کی جاتی ہے اسی طرح علم حدیث بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم حدیث متقدمین کے ہاں اور تھا اور متاخرین کے ہاں اس کی شکل بدل گئی متقدمین کے ہاں اسکی ترتیب وتبویب وغیرہ نہیں تھی اور نہ ہی مرفوعہ وموقوفہ ومقطوعہ احادیث میں فرق تھا بلکہ کیف ما اتفق سب احادیث کو جمع کیا جاتا تھا اگر کوئی مشکل لفظ آتا تو اس کی تفسیر بیان کی جاتی۔ فن حدیث مہذب نہیں تھا۔

متاخرین آئے تو ترتیب قائم کی اور راویوں پر جرح کی۔ روایت کے مراتب قائم کئے۔ صحیح حسن وغیرہ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ علم حدیث کی کئی اقسام ہو گئیں۔ حاکم ابوعبداللہ نیشاپوری نے علم حدیث کی پچاس اقسام بیان کیں۔ علامہ نووی اور ابن صلاح نے ۶۵ اور حافظ جلال الدین سیوطی نے تدریب الراوی میں ۹۳ اقسام بیان کیں۔ اس لئے ایسی تعریف وتحدید جو سب اقسام کو شامل ہو مشکل جدا ہے۔

مشہور علوم حدیث:۔

تاہم مشہور علوم حدیث میں عموماً تین باتوں کو مدنظر رکھا جاتا ہے۔ (۱) متن حدیث (۲) معنی مفہوم من متن الحدیث (۳) کیفیت اتصال سند من حیث احوال رواتہا ضبطاً وعدالۃً وغیرہ۔ تو گویا کل چار چیزیں ہو گئیں۔ ایک مقسم اور تین اقسام۔ اقسام میں سے پہلی قسم کو روایت حدیث کہتے ہیں دوسری کو درایت حدیث اور تیسری کو

علم اصول حدیث کہا جاتا ہے۔لہذا اب ہم چار تعریفیں ذکر کریں گے۔

تعریف مقسم:۔

هو علم يعرف به ما اضيف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم او الى صحابي او الى من دونه ممن يقتدى بهم في الدين قولا او فعلاً او صفة او تقريراً۔موضوعه :ذات النبي صلى الله عليه وسلم منْ حيث الرسالة غرضه:الفوز بسعادة الدارين

علم روایۃ الحدیث:۔

هو علم يشتمل على نقل احواله صلى الله عليه وسلم اومن دونه ممن يقتدى بهم في الدين من صحابي اوتابعي قولاً اوفعلاً اوصفةً اوتقريراً۔موضوعه:الروايات والمرويات من حيث الاتصال والانقطاع۔ غرضه: معرفة الاتصال والانقطاع۔

علم درایۃ الحدیث:۔

هوعلم يعرف به معاني الفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ومطالب افعاله وتقريره وكيفية الاستنباط للاحكام منها وكيفية رفع التعارض فيها۔موضوعه:الروايات والمرويات من حيث استنباط الاحكام ۔غرضه:استنباط الاحكام

علم اصول الحديث تعريفه وموضوعه وغرضه:۔

نظمه السيوطي في البيت ۔

علم الحديث ذو قوانين تحد

يدرى بهما احوال متن وسند

فذانك الموضوع والمقصود

ان يعرف المقبول والمردود

اغراض دیگر:۔

۱...... ان تمام علوم سے ایک غرض یہ بھی ہے کہ روحانی صحابیت کا شرف حاصل ہو اگرچہ جسمانی کا حصول نہیں ہوسکتا۔ کما قال الشاعر۔

اھل الحدیث ھم اھل النبی وان

لم یصحبوا نفسہ انفاسہ صحبوا

۲...... ہمارے قلب کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب کے نور کی شعاع کے ساتھ قائم ہو جائے جیسے کہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے حالت مکاشفہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب اطہر سے شعاعوں کو نکلتے ہوئے اور اپنے قلب میں داخل ہوتے ہوئے دیکھا۔

۳...... مجمل قرآن کی تفاصیل جاننے کے لئے ہم علوم حدیث پڑھتے ہیں۔

۴...... علم حدیث پڑھنے کے فضائل کے حصول کے لئے علم حدیث پڑھتے ہیں۔ کچھ فضائل درج ذیل ہیں۔

فضیلت وشرف:۔

(۱) روی الترمذی (37) عن ابن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم "ان اولی الناس بی یوم القیامة اکثرھم علی صلوة"۔

تو محدثین چونکہ اکثر صلوۃ علیہ ہوتے ہیں تو حضور کا قرب بھی محدثین کثرہم اللہ کو حاصل ہوگا۔

(۲) روی الطبرانی (38) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم "اللّٰھم ارحم خلفائی قلنا ومن خلفاءك یا رسول اللہ قال الذین یروون احادیثی ویعلمونھا الناس۔

تو محدثین حضرات خلفاء رسول اور مستحقین دعائے رسول ہوئے۔

---

(37) ترمذی ص: ۶۳ ج: ۱ "باب ما جاء فی فضل الصلوۃ علی النبی ﷺ"

(38) معجم اوسط طبرانی ص: ۳۹۵ ج: ۱ رقم حدیث ۵۸۴۲

(۳) روی الشیخان (39) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً" نضر اللہ امرا سمع مقالتی فوعاھا واداھا کما سمع فرب حامل فقہ غیر فقیہ۔

اس میں بھی محدثین کی فضیلت روز روشن کی طرح عیاں ہے۔

(۴) روی البیہقی (40) فی المدخل عن ابراھیم بن عبدا الرحمن قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم " یحمل ھذا العلم من کل خلف عدولہ ینفون عنہ تحریف الغالین وانتحال المبطلین وتاویل الجاھلین

اس حدیث میں ہر زمانے کے محدثین کی صفت بیان فرمائی کہ وہ عدول ہونگے۔ اللھم اجعلنا منھم

اجناس علوم میں اس کا مقام اور شرف:۔

علم قرآن کے بعد اس کا شرف دوسرے نمبر پر ہے کیوں کہ قران کلام اللہ ہے اور یہ کلام رسول اللہ ہے۔

ترتیب وتعلیم کے لحاظ سے اس کا درجہ:۔

تعلیم وتربیت کے لحاظ سے اس کا درجہ آخری ہے اسلئے کہ علوم عربیت آلات ہیں اور آلہ کا درجہ مقدم ہوتا ہے۔

جبکہ فقہ اور اصول فقہ پر اس کی معرفت مبنی ہے اور مبنی علیہ مقدم ہوتا ہے۔ اور قران بمنزلہ متن ہے اور حدیث بمنزلہ شرح ہے اور متن شرح پر مقدم ہوتا ہے۔

اجناس علوم:۔

علوم یا عقلی ہونگے یا نقلی، ہر واحد ان میں سے یا آلی ہوگا یا عالی ہوگا۔ تو کل چار قسمیں ہوئیں۔

(۱) عقلی آلی جیسے کہ منطق (۲) عقلی عالی جیسے کہ فلسفہ وغیرہ (۳) نقلی آلی جیسے کہ علوم عربیت جیسے

(39) لم اجدہ بلفظہ فی الصحیحین لکن رواہ الترمذی ص: ۹۰ ج:۲ وابوداؤد ص: ۱۵۹ ج:۲ ایضا مسند احمد ص: ۱۳۶ ج:۲

(40) بحوالہ تحفۃ الاحوذی ص: ۱۵ ج: ۱ "مقدمہ"

اشتقاق صرف نحو وغیرہ (۴) اور علوم نقلی عالی جیسے تفسیر وحدیث اور فقہ۔

قسمۃ التبویب:۔

تبویب کے لحاظ سے علماء حدیث نے کتب حدیث کے عموماً آٹھ حصے بنائے ہیں جن کو آٹھ ابواب یا اقسام کہا جاتا ہے ان ابواب سے کوئی حدیث باہر نہیں ہوتی بلکہ کسی نہ کسی عنوان کے ضمن میں آتی ہے۔ وہ آٹھ قسم یہ ہیں۔

سیر و آداب ' تفسیر و عقائد
فتن و احکام ' اشراط و مناقب

سیر سے مراد مغازی اور آداب سے مراد حسن معاشرت ہے تفسیر علم تفسیر کو کہتے ہیں اور عقائد توحید ورسالت کو فتن جن احادیث میں پیشین گوئیاں کی گئی ہوں۔ احکام یعنی احکام شرعیہ اشراط علامات قیامت سے عبارت ہے اور مناقب سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے فضائل ہیں۔

کتب مصنفہ:۔

فن حدیث میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کی مختلف اقسام ہیں۔

۱...... الجامع:۔ یہ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں مندرجہ ذیل آٹھ مضامین جمع ہوں۔

سیر و آداب ' تفسیر و عقائد
فتن و احکام ' اشراط و مناقب

جیسے جامع ترمذی جامع بخاری۔ صحیح مسلم میں چونکہ تفسیر کم ہے اس لئے اسے جامع نہیں کہتے البتہ جن لوگوں نے نفس ایراد تفسیر کا لحاظ رکھا ہے گوکہ وہ کم ہے انہوں نے جامع کہا ہے۔

۲...... سنن:۔ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں ابواب فقہیہ کی طرز پر زیادہ تر احکام کا بیان ہو جیسے کہ سنن ابی داؤد سنن ابن ماجہ سنن نسائی۔

البتہ ترمذی کو جو سنن میں شمار کرتے ہیں وہ تغلیباً ہے گوکہ ترمذی بھی سنن ہے کیوں کہ جب بخاری ومسلم

کو صحیحین سے تعبیر کیا گیا اور ان تینوں کو سنن سے تو ترمذی تنہا رہ گئی اس لئے اسے بھی ان تینوں میں داخل کر کے تغلیباً سنن اربعہ کا نام دیا گیا۔

۳......المسند:۔ جو صحابہ کی ترتیب پر مرتب کی گئی ہو خواہ یہ ترتیب اقدمیت اسلام کی وجہ سے ہو یا عمر سے' اسماء کے حروف تہجی کے لحاظ سے ہو یا فضیلت کے اعتبار سے' مضامین کا لحاظ اس میں نہیں رکھا جاتا۔

۴......المعجم:۔ مسند کی طرح ہے فرق یہ ہے کہ اس میں اساتذہ کی ترتیب سے احادیث جمع ہوں۔

۵......المستدرک:۔ جس میں کسی کتاب کی چھوٹی ہوئیں احادیث درج ہوں جو اس کتاب کی شرط کی مطابق ہوں۔ گویا تکملہ ہو۔

۶......المستخرج:۔ جس میں دوسری کتاب کی احادیث مصنف کے واسطے کے بغیر دوسری سند سے روایت کی گئی ہوں۔

۷......الجزء:۔ جس میں ایک معین مسئلہ سے متعلق احایث کو یکجا کیا گیا ہو۔

۸......المفرد:۔ جس میں ایک شخص سے مروی احادیث جمع کی گئی ہوں۔

۹......الاطراف:۔ جس میں پوری حدیث کی بجائے صرف طرف اول وآخر ذکر کی گئی ہو۔

۱۰......الاربعینات:۔ جسمیں چالیس احادیث جمع کی گئی ہوں۔

۱۱......الموضوعات:۔ جس میں احادیث موضوعہ کو ذکر کیا گیا ہو۔

۱۲......الفہارس:۔ جس میں احادیث کی فہرست مرتب کی گئی ہو۔

۱۳......الاحادیث المشتہرۃ:۔ جس میں زبان زد احادیث مذکور ہوں۔

۱۴......غریب الحدیث:۔ جس میں غریب المعنی الفاظ کی وضاحت کی گئی ہو۔

۱۵......مشکل الحدیث:۔ جس میں متعارض احادیث کو تطبیق دی گئی ہو۔

۱۶......اسباب النزول:۔ یہ بمنزلہ بیان شان نزول قرآن ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی اقسام ہیں جن کی تعداد تیں پینتیس سے متجاوز ہے۔

یہ مقدمۃ العلم ہوا اور مقدمۃ الکتاب بھی یہی ہے دونوں کے درمیان فرق دال اور مدلول کا ہے۔ ان امور مذکورہ کے الفاظ مقدمۃ الکتاب ہیں کیوں کہ مقدمۃ الکتاب طائفۃ من الکلام الخ کو کہتے ہیں اور ان کے معانی مصداقات مقدمۃ العلم ہے کمامر۔

رواۃ کے تاریخی طبقات

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سب سے پہلے ''تقریب التہذیب''(41) میں بارہ طبقات بیان فرمائے ہیں بعد میں حافظ ذہبی نے ''تذکرۃ الحفاظ''(42) میں اکیس طبقات ذکر کئے ہیں۔ واضح رہے کہ رجال کی کتابوں میں جب کسی راوی کا کوئی طبقہ بیان ہوتا ہے اس سے مراد یہی تاریخی طبقات ہوتے ہیں۔

(۱) طبقہ اولیٰ:۔ اس میں تمام صحابہ رضی اللہ عنہم بلا فرق مراتب داخل ہیں۔

(۲) طبقۂ ثانیہ:۔ اس میں کبار تابعین داخل ہیں جیسے سعید بن المسیبؒ وغیرہ۔

(۳) طبقہ سوم:۔ اس میں تابعین کا طبقہ وسطی داخل ہے مثلاً حسن بصریؒ محمد ابن سیرینؒ وغیرہ۔

(۴) طبقہ چہارم:۔ وہ حضرات جنہوں نے صحابہؓ سے کم اور کبار تابعین سے روایات زیادہ لیں ہیں جیسے زہریؒ اور قتادہؒ۔

(۵) طبقۂ پنجم:۔ صغار تابعین جنہوں نے ایک یا دو صحابہؓ کی زیارت کی ہے لیکن ان سے روایات نہیں لیں جیسے سلیمان الاعمش۔

(۶) یہ صغار تابعین کے معاصر ہیں صحابہ کو اگرچہ انہوں نے نہیں دیکھا لیکن تابعین کے معاصر ہونے کی وجہ سے انہیں بھی من التابعین کہا جاتا ہے جیسے ابن جریج رحمہ اللہ۔

---

(41) ایضاً راجع للاضافۃ تدریب الراوی ص: ۳۸۰،۲۸۱،۸۲ ج ۲:

(42) چنانچہ جلد اول میں سات طبقات کا اور ثانی میں دس کا ثالث میں ۱۴ کا رابع میں ۲۱ کا اور خامس میں بائیسویں طبقہ کا ذکر ہے۔

(۷)　کبار اتباع التابعین جیسے امام مالک وسفیان ثوری رحمہ اللہ وغیرہما۔

(۸)　متوسط اتباع التابعین جیسے اسماعیل بن علیہ اور سفیان بن عیینہ وغیرہ۔

(۹)　صغار اتباع التابعین جیسے امام شافعیؒ وامام عبدالرزاق رحمہ اللہ وابوداؤد طیالسی اوز ید بن ہارون رحمہ اللہ وغیرہ۔

(۱۰)　کبار آخذین عن تبع التابعین۔ نیز تابعین سے ان کی ملاقات ثابت نہیں ہوتی مثلاً امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ وغیرہ۔

(۱۱)　الطبقۃ الوسطیٰ من الاخذین عن تبع التابعین جیسے امام بخاری رحمہ اللہ امام ذہلی رحمہ اللہ وغیرہما۔

(۱۲)　الطبقۃ الصغریٰ منہم جیسے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ وبعض شیوخ نسائی رحمہ اللہ وغیرہما۔

یہاں تک ابن حجر کے ذکر شدہ طبقات ہیں۔ حافظ ذہبی نے کچھ اور طبقات (اکیس) کا ذکر کیا ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ بارہویں طبقہ میں اناسی (۷۹) حفاظ حدیث تھے۔ حافظ ابوبکر الشافعی رحمہ اللہ التوفی ۳۵۴ھ سے حافظ ابن الزبیر رحمہ اللہ التوفی ۳۷۹ھ تک تقریباً ۲۵ سالہ یہ دور ختم ہوتا ہے۔

(۱۳)　تیرہویں طبقہ میں ستر سے زائد حفاظ حدیث ہیں حافظ ابوذرعہ التوفی ۳۹۰ھ سے حافظ ابوالحسن النعیمی التوفی ۴۲۳ھ تک تقریباً ۳۳ سالہ یہ دور ختم ہوتا ہے۔

(۱۴)　چودھویں طبقہ میں کم وبیش ۳۰ حفاظ تھے حافظ عبداللہ الصوری التوفی ۴۳۶ھ سے حافظ حسکانی التوفی ۴۹۰ھ تک تقریباً ۵۶ سالہ دور رہا ہے۔

(۱۵)　پندرہویں طبقہ میں چالیس حفاظ تھے۔ حافظ ابن ماکول التوفی ۴۸۷ھ سے ابوالنصر الحسن بن محمد التوفی ۵۲۷ھ تک تقریباً ۴۰ سالہ دور اپنے اختتام کو پہنچا۔

(۱۶)　طبقہ شانزدہم میں چوبیس حفاظ حدیث ہیں حافظ محمد ناصر التوفی ۵۵۰ھ سے محدث تلمسان ابوعبداللہ لتوفی ۶۱۰ھ تک تقریباً ۶۰ سالہ یہ دو بھی ختم ہوتا ہے۔

(۱۷)　سترھواں طبقہ ۶۲۵ھ تک۔

(۱۸)　طبقہ اٹھارہواں ۶۵۶ھ تک۔

(۱۹) طبقہ انیسواں ۷۸۰ھ تک۔

(۲۰) طبقہ بیسواں ۸۰۷ھ تک ہے۔

(۲۱) جبکہ ۸۴۴ھ تک اکیسواں طبقہ ختم ہوتا ہے۔ امام نووی ابن تیمیہ اسی آخری طبقہ کے محدث تھے۔

اگر ۱۰۰۰ھ تک ایک اور طبقہ کا اضافہ کیا جائے تو حافظ سیوطیؒ المتوفی ۹۱۱ھ وغیرہ محدثین اسی طبقہ میں داخل ہیں۔

تنبیہ:۔ اول کے بارہ طبقات میں سے پہلے دو طبقوں کے اکثر روات پہلی صدی ہجری کے ہیں جبکہ تیسرے طبقے سے آٹھویں طبقہ تک کے اکثر روات دوسری صدی ہجری کے ہیں اور نویں سے بارہویں طبقہ کے روات تیسری صدی ہجری تک کے ہیں۔

طبقات کتب الحدیث:۔

شاہ عبدالعزیز دہلوی رحمہ اللہ کی تحقیق کے مطابق باعتبار صحت وقبولیت کے کتب حدیث کے پانچ طبقات ہیں۔

(۱) طبقہ اولیٰ:۔ یعنی وہ کتب جن کے مصنفین نے صحت کا التزام کیا ہو۔ پھر اس میں دو طرح کی کتابیں ہیں ایک وہ جو زعم مصنف میں بھی صحیح ہیں اور نفس الامر میں بھی۔ جیسے مؤطا امام مالک' بخاری' مسلم۔ ان کو صحاح مجردہ کہا جاتا ہے۔

دوسری وہ کتابیں ہیں جو زعم مصنفین میں صحیح ہیں لیکن نفس الامر میں ان میں ضعیف احادیث مندرج ہیں۔ ان کو زعم مصنفین کے اعتبار سے صحاح مجردہ کہا جاسکتا ہے نفس الامر میں نہیں۔ اس میں مستدرک الحاکم' صحیح ابن حبان' صحیح ابن خزیمۃ' المنتقی لابی محمد عبداللہ الجارود' المنتقی لقاسم بن اصبغ' المختارۃ لضیاء الدین المقدسی' صحیح ابن السکن' صحیح ابن عوانہ داخل ہیں۔

(۲) طبقہ ثانیہ:۔ جس کے مصنفین نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ کوئی حدیث درجۂ حسن سے کم نہ آئے اگر کوئی ضعیف حدیث آ بھی جائے تو اس پر تنبیہ کرنے کا اہتمام کرتے ہیں اس میں علی الترتیب نسائی' ابوداؤد' جامع ترمذی شامل ہیں۔ ان کے مصنفین خود ضبط واتقان میں مشہور ہیں۔

(۳) طبقہ ثالثہ:۔ جس میں صحیح حسن، ضعیف، منکر، اور موضوع سب جمع ہوں گویا کہ ان کے مصنفین نے صحت کا التزام نہیں کیا اگر چہ ان کے مصنفین زیادت علم وعدالت ووثوق میں مشہور تھے جیسے مسند شافعی، مسند دارمی، سنن ابن ماجہ، مسند ابو یعلی، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، کتب طحاوی، کتب طبرانی، سنن دارقطنی، سنن کبری للبیہقی، مسند طیالسی، سنن سعید بن منصور، مسند حمیدی، مسند بزار، مسند عبد بن حمید، مسند احمد ابن منیع، حلیۃ الاولیاء لابی نعیم، دلائل النبوۃ لابی نعیم وللبیہقی، مسند ابن جریر، تہذیب الآثار لابن جریر، اسی کی تفسیر القرآن، اور التاریخ، تفسیر ابن مردویہ۔

اسی طرح تمام تفاسیر ہیں البتہ ابن کثیر اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ وہ ضعیف احادیث پر تنبیہ کرتے ہیں۔ تاہم وہ اس میں کبھی کبھی تساہل بھی کرتے ہیں۔ نبّہ به الکشمیری

(۴) طبقہ رابعہ:۔ ان کتابوں کا ہے جن کی اکثریت ضعیف ہے ان احادیث کا قرون سابقہ میں نام ہی نہیں تھا متاخرین ان کی روایت کرتے ہیں یا متقدمین تلاش کے باوجود ان کی اصل نہ پاسکے اس لئے اس کو ترک کیا اور یا اصل تو تھی مگر علت ونکارت کی وجہ سے چھوڑ دیا۔ جیسے کہ کتاب الکامل لابن عدی، تصانیف ابن مردویہ، تصانیف خطیب، کتاب الضعفاء لابن حبان، کتاب الضعفاء للعقیلی، تصانیف ابن شاہین، حکیم ترمذی کی نوادر الاصول۔

(۵) طبقہ خامسہ:۔ وہ کتب جو تذکرہ موضوعات پر مشتمل ہوں جیسے کہ موضوعات کبری لابن الجوزی، الموضوعات للصغانی، یا اللآلی المصنوعہ للسیوطیؒ۔

طبقات رواۃ باعتبار قوت حفظ وصحبت شیخ:۔

طبقات کی اس تقسیم کو تقسیم باعتبار اسناد بھی کہا جاتا ہے۔ علامہ ابوبکر حازمی نے اپنی کتاب شروط الائمۃ الخمسۃ میں اس اعتبار سے پانچ اقسام بتائے ہیں۔

۱) قوی الضبط کثیر الملازمۃ:۔ یعنی حافظہ بھی قوی ہو اور صحبت شیخ بھی زیادہ حاصل کی ہو۔

۲) قوی الضبط قلیل الملازمۃ:۔ یعنی حافظہ تو قوی ہو لیکن صحبت شیخ کم کی ہو۔

۳) قلیل الضبط کثیر الملازمۃ:۔ یعنی جس کا حافظہ کمزور ہو لیکن صحبت شیخ زیادہ کی ہو۔

۴) قلیل الضبط قلیل الملازمۃ:۔ حافظہ بھی کم ہو اور شیخ کی صحبت بھی کم ہو۔

۵) الضعفاء والمجاہیل:۔

انہی طبقات خمسہ کے اعتبار سے صحاح ستہ کا درجہ استناد متعین کیا گیا۔ امام بخاریؒ مستقلاً فقط پہلے طبقہ کی احادیث لاتے ہیں البتہ کبھی کبھی استشہاد کے طور پر دوسرے طبقے کو بھی لے آتے ہیں اس لئے صحت کے اعتبار سے ان کی جامع سب پر مقدم ہے۔

امام مسلم پہلے دونوں طبقوں کو بلا تکلف لاتے ہیں کہیں کہیں بطور استشہاد تیسرے طبقے کو بھی لاتے ہیں لہٰذا ان کا دوسرا نمبر ہے۔

امام نسائی تینوں طبقات کو مستقلاً لاتے ہیں اس لئے ان کا تیسرا نمبر ہے۔

امام ابوداؤد تینوں طبقات سمیت بطور استشہاد طبقہ رابعہ بھی لاتے ہیں اس لئے ان کا چوتھا نمبر ہے۔

امام ترمذی چاروں طبقات کو مستقلاً اور بعض مقامات پر پانچویں طبقے کو بھی لائے ہیں تو نمبر پانچواں ہوا۔

امام ابن ماجہ پانچوں طبقات کو بلا تکلف اور مستقلاً ذکر کرتے ہیں تو ان کی پوزیشن چھٹی ہوئی۔

امام ترمذی رحمہ اللہ کے حالات

امام ترمذی کا پورا نام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ بن سورۃ بن موسیٰ بن الضحاک السلمی الترمذی البوغی ہے۔ علامہ سمعانی نے ضحاک کے بجائے شداد لکھا ہے۔ محمد نام ہے ابوعیسیٰ کنیت ہے بعض دفعہ جب کنیت مشہور ہوجاتی ہے تو لقب کا کام دیتی ہے لہٰذا یہ لقب اور کنیت دونوں ہے۔ ترمذ ازبکستان میں تاشقند کے قریب دریائے آمو کے کنارے واقع ہے بوغ ترمذ سے چھ فرسخ پر واقع ہے اور یہی ان کی جائے پیدائش ہے اس لئے ان کو بوغی کہتے ہیں۔ اور ترمذ چونکہ مشہور مقام ہے اس لئے ان کو ترمذی کہا جاتا ہے۔ اور یہی بوغ بعض کے نزدیک ان کی جائے وفات بھی ہے۔ سلمی اسلئے کہتے ہیں کہ بنو سلیم کے قبیلے سے ان کا تعلق تھا۔ والدین مروہ کے تھے۔ وہاں سے آکر بوغ میں رہائش اختیار کی۔ تاریخ پیدائش علی القول الصحیح ۲۰۹ھ ہے جبکہ ۲۷۹ھ میں ستر سال کی عمر پاکر خالق حقیقی سے جا ملے۔

ترمذ میں چار لغات ہیں تُرمُذ بضم الاول والثالث تَرمَذ بفتح الاول والثالث، تِرمِذ بکسر الاول والثالث اور تِرمَذ بکسر الثالث وفتح الاول۔

اہل زمانہ کی عادت کے مطابق امام ترمذی نے بچپن گاؤں میں گذار کر ابتدائی علوم گاؤں میں حاصل کر کے پھر مزید علوم کے حصول کے لئے انہوں نے حجاز، شام، بغداد، بصرہ، کوفہ، رَی، واسط اور خراسان کے بعض مقامات کا سفر کیا۔

اساتذہ:۔

اساتذہ میں امام بخاریؒ، امام مسلم، امام ابوداؤد جو صحاح ستہ میں سے تین کے مصنفین ہیں اسی طرح امام ہناد اور محمود بن غیلان وغیرہ کی تعداد اساتذہ سینکڑوں کے حساب سے ہے صرف وہ اساتذہ جن سے امام ترمذی نے اپنی کتاب میں روایت لی ہے ان کی تعداد ۲۰۶ ہے۔ اساتذہ ان کو قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ حتیٰ کہ امام بخاریؒ نے ایک دفعہ ان سے فرمایا "ما انتفعت بك اكثر مما انتفعت بى" وجہ یہ کہ چند احادیث لیکر ان کو دنیا میں پھیلایا اس سے مجھے بہت فائدہ ہوا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کی توجیہ یوں بیان فرمائی کہ امام ترمذی بہت ذہین تھے اور ذہین طالبعلم بعض اوقات ایسے سوالات اٹھاتا ہے کہ استاذ کا ذہن اس طرف اس سے پہلے نہیں گیا ہوتا ہے۔ پھر استاذ اخلاقاً مجبور ہو جاتا ہے کہ اس کا جواب دے پھر جواب کے لیے بعض اوقات مطالعہ کثیرہ کرنا پڑتا ہے جس سے خود استاد کو فائدہ پہنچتا ہے۔ امام بخاریؒ کے بعد حفظ ورع اور تقوی میں یہ ان کے جانشین ہیں ان کو یہ بھی فخر حاصل ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی ان سے روایات سنی ہیں۔ تو گویا کہ یہ امام بخاری کے استاذ بھی ہیں۔

ایک حدیث جلد ثانی باب مناقب علی (43) میں ذکر کی ہے "لا يحل لاحد ان يجنب فى المسجد غيرى وغيرك وقال وسمع محمد (اى البخارى) هذا الحديث منى واستغربه" دوسری حدیث سورۃ حشر کی تفسیر میں ابواب التفسیر (44) میں ذکر کی ہے یہ بھی امام بخاری رحمہ اللہ نے ان سے سنی ہے۔

---

(43) ترمذی ص: ۲۱۴ ج: ۲ "باب بلا ترجمۃ"
(44) ص: ۱۶۳ ج: ۲ سورۃ الحشر

اعتراض علیٰ کنیتہ:۔

مصنف ابن ابی شیبہ (45) میں ابوعیسی کنیت رکھنے کی صریح ممانعت ہے تو امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ کنیت کیوں رکھی ہے؟ اور وجہ ممانعت کی یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کا کوئی باپ نہیں تھا۔

ج ۱:۔ ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث ان تک نہ پہنچی ہو۔

ج ۲:۔ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں بلکہ تنزیہ کے لئے ہے۔ ج ۳:۔ یہ خلاف اولیٰ پر محمول ہے۔

فائدہ:۔ مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ میں فرق یہ ہے کہ خلاف اولیٰ خلاف ورع ہوتا ہے جبکہ مکروہ تنزیہی خلاف تقویٰ ہوتا ہے اسی وجہ سے انبیاء علیہم السلام کبھی خلاف اولیٰ کام تو بیان جواز کے لئے کر سکتے ہیں لیکن خلاف تقویٰ نہیں۔

بیان ضعف اجوبہ:۔

اول اس لئے کہ یہ بعید ہے کہ عقائد کا کوئی مسئلہ امام ترمذی جیسی جلیل القدر شخصیت کو معلوم نہ ہو۔

دوم اس لئے کہ یہ خلاف تقویٰ ہے اور بغیر ضرورت کے ان حضرات سے خلاف تقویٰ عمل محال عادی ہے۔

سوم اس لئے کہ یہ خلاف ورع ہے فلاینبغی مع علو مرتبتہ وشانہ۔

اس لئے جواب رابع صحیح ہے جو یہ ہے کہ نہی المذکور فی الحدیث منسوخ ہے اول اسلام میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے متعلق عقائد پختہ نہیں تھے تو منع فرمایا بعد میں منسوخ ہوا۔ اور یہ جو ابوداؤد (46) میں ہے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے ابوعیسی کنیت رکھی تھی حضرت عمرؓ نے اس پر انکار فرمایا تو حضرت مغیرہؓ نے فرمایا کہ یہ کنیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میری رکھی تھی اور الاصابہ جلد:۳ صفحہ:۴۳۲ پر ہے "فشھد لہ بعض الصحابۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یکنیہ بھا" تو اگرچہ حضرت عمرؓ نے ان کی یہ کنیت تبدیل فرمائی تھی اسی طرح وہ اپنے صاحبزادے پر بھی نکیر فرما چکے۔ لیکن یہاں یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ حضرت عمرؓ کا نقطۂ نظر یہ تھا

---

(45) مصنف ابن ابی شیبۃ "باب ما یکرہ للرجل ان یکتنی بابی عیسیٰ" بحوالہ تحفۃ الاحوذی ص:۳۴۳ ج:۱

(46) ابوداؤد ص:۳۳۰ ج:۲ "باب فیمن یکتنی بابی القاسم"

کہ وہ محمد نام یا انبیاء کے نام رکھنے کو ناپسند فرماتے تھے جبکہ جمہور کے نزدیک یہ بلا کراہت جائز ہے۔ بخاری ج:۱ص:۲۱ حاشیہ:۱۱ پر ہے "ومنع عمر التسمی باسم محمد کراهة سب اسمه ..... واجمعوا علی جواز التسمی باسماء الانبياء غير عمر "۔ معلوم ہوتا ہے کہ نزول قرآن کے بعد یعنی وہ آیت جس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر ہے سے ممانعت ختم ہوئی۔ باقی جوابات بذل المجہود ج:۶ ص:۲۷۰ اور "الامام الترمذی" ص:۲۹۔۳۰ اور ۳۱ پر ملاحظہ کئے جاسکتے ہیں۔

امام ترمذی رحمہ اللہ کا حافظہ:۔

امام موصوف صاحب کے حافظے کے واقعات کثیر ہیں منجملہ ان میں سے ایک جو حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے بستان المحدثین (47) میں لکھا ہے کہ امام ترمذی کو دو صحیفے بالواسطہ ملے تھے سفر حج یا عام سفر میں اسی شیخ سے ملاقات ہوئی جن سے یہ مرویات تھیں تو قرب سند کی خواہش کی وجہ سے احادیث سنانے کی درخواست کی چنانچہ وہ منظور ہوئی۔ جب امام موصوف اپنے سامان سے صحیفے نکالنے گئے تو معلوم ہوا کہ وہ گھر رہ گئے ہیں۔ تو امام صاحب نے سوچا کہ اگر نہ جاؤنگا تو شیخ ناراض ہونگے اس لئے خالی کاغذ لیکر شیخ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے چنانچہ شیخ نے اپنی احادیث سنانا شروع کردیں۔ دوران تحدیث شیخ صاحب کی نظر خالی کاغذ پر پڑی تو شیخ صاحب نے ناراض ہوکر فرمایا "اما تستحی منی "جواباً ترمذی نے ساری صورت حال بتلادی اور یہ بھی فرمایا کہ مجھے یہ احادیث یاد ہوگئی ہیں۔ شیخ صاحب نے سنانے کا مطالبہ کیا تو امام ترمذی نے ساری احادیث سنادیں۔ پھر شیخ صاحب نے فرمایا "لعلك استظهرتها من قبل "امام ترمذی کے انکار فرمانے پر شیخ نے چالیس مزید احادیث سنادیں پھر امام ترمذی نے باشرہا دبلفظہا سنادیں شیخ نے فرمایا "ما رایت مثلك"۔

ایک دوسرا واقعہ مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے اپنے مواعظ میں بیان فرمایا کہ ایک مرتبہ دوران سفر حج امام ترمذی نے اپنے سر کو جھکایا اور ساتھیوں کو بھی سر جھکانے کا حکم دیا ساتھیوں کے استفسار پر فرمایا کہ یہاں ایک درخت کی شاخ تکلیف دہ ہے ساتھیوں نے کہا کہ یہاں تو کوئی درخت نہیں' امام ترمذی نے فرمایا اگر ایسا ہے تو میں حدیث بیان کرنا بند کردونگا اس لئے کہ میرا حافظہ کمزور ہوگیا ہے اب میں حدیث بیان کرنے کا

(47) دیکھیے معارف السنن ص:۱۵ ج:۱

قائل نہ رہا۔ جب بستی والوں سے پوچھا گیا تو انہوں نے بتایا کہ یہاں واقعی درخت تھا مگر چونکہ راہ گیروں کے لئے ضرر رساں تھا اس لئے ہم نے کاٹ دیا۔

فائدہ:۔

یہ واقعہ اس وقت کا ہے جب امام ترمذی نابینا ہو چکے تھے بعض کا قول ہے کہ امام اکمہ یعنی مادرزاد نابینا تھے مگر یہ غلط ہے اس لئے کہ اس زمانے میں جبکہ نقل وحمل اور مواصلات کا کوئی خاص نظام نہ تھا اتنے دور دراز کا سفر بعید از قیاس ہے۔ معلوم ہوا کہ امام اکمہ تو نہیں تھے مگر بعد میں کثرت بکاء من خشیۃ اللہ کی وجہ سے ضریر ہو گئے تھے ہاں امام بخاری اکمہ تھے لیکن والدہ کی دعا کی وجہ سے بفضل اللہ بصیر اور بینا ہو گئے۔ فلہ الحمد والشکر (48)

ورع وتقویٰ:۔

خشیت الٰہی تو تمام محدثین کی قدر مشترک ہے چنانچہ اسی کثرۃ البکاء من خشیۃ اللہ کی وجہ سے امام ترمذی نابینا تک ہو گئے۔ حسن معاشرۃ وحیاء کا یہ عالم تھا کہ اپنی بیوی کے سامنے کبھی ناک صاف نہ کی۔
دیانت داری اس درجے کی تھی کہ فرماتے ہیں کہ باپ اگر اپنے بچوں سے پیار کرے تو تمام بچوں کے حقوق کا خیال رکھے یہاں تک کہ قبلہ وبوسہ میں بھی تفاضل نہ کرے۔ یہ خود کہتے ہیں کہ جب میں نے جامع لکھی تو حجاز، شام، بغداد اور خراسان کے علماء پر پیش کیا انہوں نے اس کو قبول کیا۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جس کے گھر میں یہ کتاب ہوگی تو وہ سمجھے کہ "کان معہ نبی یتکلم"۔

تصانیف:۔

جامع کے علاوہ شمائل ترمذی، کتاب العلل، یہ دو ہیں ایک علل صغری ایک علل کبری، کتاب الجرح والتعدیل، کتاب الزہد، اسماء الصحابہ۔ وقال البعض انہ اسماء الرواۃ۔

خصوصیات کتاب:۔

جامع ترمذی کی خصوصیات متعدد ہیں۔

(48) راجع تہذیب التہذیب ص:۳۸۸، ۳۸۹، ج:۹

(۱) یہ بیک وقت جامع وسنن ہے جامع اس لئے کہ اس میں مضامین ثمانیہ موجود ہیں بلکہ بقول بعض ترمذی میں چودہ علوم ہیں اور سنن اس لئے کہ فقہی ترتیب سے ہے۔

(۲) ہر مسئلہ میں الگ الگ باب باندھتے ہیں اور وہ مسئلہ بطور مدعا کے ترجمۃ الباب میں ذکر کرتے ہیں اور اس کے ضمن میں حدیث کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔

(۳) ترجمہ نہایت سہل وآسان ہوتا ہے۔

(۴) ترجمہ حدیث سے لفظاً ماخوذ ہوتا ہے البتہ کبھی کبھی اگر حدیث ترجمہ کے ساتھ موافق نہ ہو تو اس میں اس حدیث کی طرف وفی الباب میں اشارہ کرتے ہیں جو ترجمہ کے ساتھ زیادہ موافق ہو۔

(۵) فقہی مسئلہ میں اکثر دو یا تین یا زیادہ احادیث کی تخریج کرتے ہیں تاکہ تمام فقہاء کرام کی مستدل احادیث کو جمع کیا جاسکے۔

(۶) عموماً ہر فقہی مسلک کے لئے الگ باب لاتے ہیں۔

(۷) اگر کوئی حدیث ان کے مسلک پر منطبق نہ ہو تو اس کا جواب دیتے ہیں۔

(۸) جو روایت ان کے نزدیک منسوخ ہو وہ باب اول میں ذکر کرتے ہیں جبکہ ناسخ باب ثانی میں۔

(۹) کبھی کبھی ایک مسئلہ میں ایک سے زائد باب بھی باندھتے ہیں۔

(۱۰) قال ابو عیسیٰ کہہ کر اس عنوان کے ذیل میں فقہاء کرام کا اختلاف بھی ذکر کرتے ہیں۔

(۱۱) اور اس ضمن میں احادیث کی توجیہ بھی کرتے ہیں۔

(۱۲) احناف کا مذہب اہل کوفہ کے ساتھ ذکر کرتے ہیں لیکن یہ قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ اکثریہ ہے۔ بعض کے نزدیک یہ تعصب کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کا نام نہیں لیتے لیکن بقول حضرت شاہ صاحبؒ یہ غلط ہے حقیقت یہ ہے کہ ان کو احناف کا مذہب صحیح سند کے ساتھ موصول نہیں ہوا۔ تو احتیاطاً اہل کوفہ سے تعبیر کی۔

حضرت شاہ صاحب کے قول کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مصری نسخہ میں امام ابو حنیفہ کا نام ہے

''قال ابو حنیفة .مارایت اکذب من جعفر الجعفی ولا افضل من عطاء بن ابی رباح''۔

(۱۳) اختصار کی خاطر ایک باب میں دو یا تین احادیث ذکر کر کے باقی کی طرف وفی الباب عن

فلان وفلان کہہ کر اشارہ کر دیتے ہیں۔

(۱۴) عموماً ان احادیث کی تخریج کرتے ہیں جو صحیحین یا مشہور حدیثوں میں نہ ہوں یعنی عام احادیث کی کتب میں نہ ہوں۔

(۱۵) اگر حدیث لمبی ہو تو اس کا صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو انکی غرض سے متعلق ہو۔

(۱۶) ان کی جامع میں مکرر احادیث نہ ہونے کے برابر ہیں۔

(۱۷) ان کی کتاب میں احادیث کی تلاش نہایت آسان ہے۔

(۱۸) ان کی کتاب بے خطر ہے۔ اس سے ہر آدمی استفادہ کر سکتا ہے کیوں کہ یہ راویوں کی جرح وتعدیل ضرور کرتے ہیں اگر کوئی راوی ضعیف ہو تو اس کا ضعف بھی بیان کرتے ہیں اور کبھی سبب ضعف بھی بتلاتے ہیں۔

(۱۹) عموماً جرح وتعدیل میں امام بخاریؒ کا قول ذکر کرتے ہیں اور کبھی امام عبداللہ بن عبدالرحمٰن دارمی کا قول بھی ذکر کرتے ہیں۔

(۲۰) ان کی کتاب کی ساری احادیث معمول بہا ہیں صرف دو حدیثوں کے بارے میں انہوں نے لکھا ہے کہ وہ معمول بہا نہیں۔ کتاب العلل (49) میں خود فرماتے ہیں۔

جميع مافي هذا الكتاب من الحديث هو معمول به وبه أخذ بعض اهل العلم ما خلا الحديثين ،حديث ابن عباس (50) رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر بالمدينة والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر ولا مطر۔ دوسری یہ کہ (51) وحديث النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شرب الخمر فاجلدوه فان عاد في الرابعة فاقتلوه۔

خلاصہ یہ کہ ان دو کے علاوہ ہر حدیث پر کسی نہ کسی کا عمل ہے۔

لیکن شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں بھی معمول بہا ہیں کیوں کہ احناف جمع صوری

(49) ص:۲۳۵ ج:۲ "کتاب العلل" (50) ص:۲۶ ج:۱ "باب الجمع بین الصلوتین"

(51) ص:۱۷۳ ج:۱ "باب ماجاء من شرب الخمر فاجلدوه فان عاد فی الرابعة فاقتلوه"

کو جائز مانتے ہیں اس طور پر کہ تاخیر ظہر اور تقدیم عصر اس قدر ہو کہ صورۃً جمع بینہما معلوم ہو اسی طرح تاخیر مغرب وتقدیم عشاء اس قدر ہو کہ جمع صورۃً معلوم ہو جیسے کہ مسافر اور مریض کے لئے۔ دوسری حدیث بھی معمول بہ ہے اس لئے کہ عندالاحناف شارب الخمر کو چوتھی دفعہ سیاسۃً قتل کرنا جائز ہے۔

(۲۱) اگر راویوں کے بارے میں اشتباہ ہو تو امام ترمذی اس کی وضاحت کرتے ہیں یعنی اگر نام مذکور ہو تو کنیت بتلاتے ہیں اسی طرح اگر کنیت معلوم ہو تو نام بتلاتے ہیں کبھی لقب اور نسبت بھی بتلاتے ہیں کہ مثلاً کس علاقے اور قبیلے کا رہنے والا تھا۔

(۲۲) جرح، تعدیل میں نہ زیادہ سختی سے کام لیتے ہیں نہ تساہل سے۔

(۲۳) ترمذی میں تین قسم کی حدیث ہیں صحیح، حسن، ضعیف۔ موضوعی جمہور کے نزدیک کوئی نہیں۔ ابن جوزی نے جن ۲۳ احادیث پر موضوع کا حکم لگایا ہے جمہور نے ابن جوزی رحمہ اللہ کی اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے القول الحسن فی الذب عن السنن میں کافی وشافی جواب دیا ہے۔ یہ اس لئے کہ ابن جوزی نے تو صحیحین کی روایت جو حماد شاکر کے حوالے سے ہے اس کو بھی موضوع قرار دیا ہے۔ اسی طرح سراج الدین قزوینی رحمہ اللہ نے تین احایث کو موضوع کہا ہے جمہور نے اس کو بھی رد کیا ہے۔

(۲۴) تمام محدثین نے اس کو صحاح میں شمار کیا ہے البتہ اس کے درجے میں آراء مختلف ہیں کسی نے صحیحین کے بعد اس کا درجہ بتایا ہے کسی نے نسائی اور ابوداؤد کے درمیان اسکا درجہ رکھا ہے یعنی یا تیسرا ہے یا چوتھا اور علمائے دیوبند نے اس کو پانچویں نمبر پر ابن ماجہ سے پہلے رکھا یعنی صحیحین اور سنین کے بعد۔ واضح رہے کہ سنین سے مراد ابوداؤد ونسائی ہیں۔

(۲۵) محدثین حضرات تدلیس کے لحاظ سے اس کو اہمیت دیتے ہیں او فقہی مسائل پر زور اسی کتاب میں دیتے ہیں۔

(۲۶) اس میں ایک حدیث ثلاثی بھی ہے جو ابواب الفتن ج ۲ ص ۵۲ پر ہے۔

وھو ھذا "حدثنا اسمعیل بن موسی الفزاری ابن ابنة السدی الکوفی قال حدثنا عمر بن شاکر عن انس بن مالک عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال یاتی

على الناس زمان الصابر فيهم على دينه كالقابض على الجمر۔

بعض نے اس کو ثنائی قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں جیسا کہ سند سے واضح ہے ترمذی اپنی افادیت کی وجہ سے بہت مخدوم ہے اور علماء میں بہت مقبول ہے۔اس لیے اس کی شروحات کثیرہ لکھی گئی ہیں جبکہ تقاریر تو شمار سے باہر ہیں۔

شروحات:۔

(۱) عارضۃ الاحوذی للعلامہ ابن العربی رحمہ اللہ۔ (۲) شرح ابن سید الناس اس کا ایک نسخہ مخطوطہ میں نے مفتی احتشام الحق آسیا آبادی کے مکتبہ میں جا بجا مطالعہ کیا ہے مگر اس سے استفادہ مشکل لگا۔

(۳) شرح ابن الملقن شافعی۔ (۴) شرح حافظ ابن حجر یہ غیر مطبوعہ ہے۔

(۵) اللباب یہ بھی ابن حجر کی ہے جس میں انہوں نے ان احادیث کی تخریج کی ہے جس کی طرف امام ترمذی نے وفی الباب کہہ کر اشارہ کیا ہے۔ (۶) العرف الشذی المعروف بہ شرح بلقینی۔

(۷) شرح ابن رجب حنبلی۔ (۸) شرح علامہ سندھی ابو الطیب۔

(۹) شرح علامہ سندھی ابو الحسن۔ (۱۰) شرح سراج الدین سرہندی۔

(۱۱) شرح تحفۃ الاحوذی لعبد الرحمٰن مبارکپوری اس میں رجال پر بھی بحث ہے۔

(۱۲) شرح قوت المغتذی للسیوطی موجود بر حاشیہ۔

(۱۳) شرح العرف الشذی شاہ صاحب کی موجود بر حاشیہ۔

(۱۴) الکوکب الدری للعلامہ رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ۔

(۱۵) الورد الشذی لشیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ یہ نہایت مختصر ہے۔

(۱۶) گوہر محمودی یہ بھی شیخ الہند کی تقاریر کا مجموعہ ہے۔

(۱۷) المسک الذکی مولانا اشرف علی تھانوی کی۔

(۱۸) تقریر ترمذی شیخ الاسلام حسین احمد مدنی کی۔

(۱۹) معارف السنن علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ کی یہ جامع شرح ہے تاہم اس میں رجال پر بحث کم ہے۔

(۴۰) درس ترمذی مولانا تقی عثمانی مدظلہ کی۔

(۴۱) ریاض السنن مولانا شیخ موسیٰ خان روحانی البازی رحمہ اللہ کی۔

سند:۔

اجازني الشيخ مفتي ولي حسن نور الله مرقده وحسن وبيض وجهه يوم تبيض وجوه عن شيخ الاسلام حسين احمد مدني عن شيخ الهند محمود الحسن عن شاه عبد الغني۔

شیخ الہند نے ان سے براہ راست بھی سند حاصل کی ہے اور درساً مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ اور مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ سے اجازت لی ہے اور ان دونوں کے واسطے سے بھی شاہ عبد الغنی رحمہ اللہ سے اجازت لی ہے اور شاہ عبد الغنی رحمہ اللہ عن شاہ محمد اسحاق رحمہ اللہ جو کتاب میں قال کا فاعل ہے۔

اسناد کے کل چار مراحل ہیں ایک مرحلہ ہم سے شاہ محمد اسحاق تک' دوسرا طبقہ شاہ محمد اسحاق سے عمر بن طبرزد البغدادی تک' تیسرا طبقہ عمر بن طبرزد سے مصنف کتاب رحمہ اللہ تک اور چوتھا ان سے یعنی صاحب کتاب سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک ہے۔ اول طبقہ کے علاوہ تین طبقات کتاب میں موجود ہیں۔

ھروی صوبہ ہرات کی طرف منسوب ہے۔ کروخ بروزن صبور یہ بھی ہرات کا قریہ ہے۔ شیخ ابو الفتح کے تین شیوخ ہیں اور تینوں سے احادیث پڑھی ہیں لہٰذا ان سب کے نام ذکر کرتے ہیں۔ ابو عامر محمود بن قاسم الازدی سے ۴۸۲ھ میں سماعت کی جبکہ ربیع الاول ۴۸۱ھ میں (تقریباً گیارہ مہینے فرق کے ساتھ) سماعت کی حضرت شیخ ابو نصر عبد العزیز بن محمد سے کی تیسرے شیخ ابو بکر احمد بن عبد الصمد الغورجی سے بھی اسی سنہ میں سماعت کی۔

تریاق یہ قصبے کا نام ہے ہرات کے غورجی کا صحیح علم نہ ہو سکا کہ یہ کہاں ہے۔ جراحی یہ نسبت اپنے جد کی طرف ہے۔ مروزی یہ مروہ کی طرف منسوب ہے زاء کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ مرزبان جد اعلیٰ ہے۔

عبد الجبار کے تین شاگرد ہوئے یہی تین شیخ ابو الفتح کے شیوخ ہیں۔ کنیت کبھی تعیین کے لئے ہوتی ہے اور کبھی تعظیم کے لئے۔ مثلاً اگر ایک نام کے متعدد اشخاص ہوں تو وہ کنیت تعیین کے لئے ہوگی اور یا کنیت میں تعیین ہوتی ہے مگر اس سے مقصد تعظیم ہوتا ہے جیسے کہ بیوی شوہر کو کنیت کے ساتھ پکارے۔ کنیت کے لئے بیٹے کا ہونا

ضروری نہیں جیسے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ۔

فاقربه ...الخ اقرار: اجازت حاصل کرنے کے لئے کبھی شاگرد استفہام علانیہ کرتا ہے کبھی سراً کرتا ہے تو جواب بھی کبھی استاد کی طرف سے علانیہ ملتا ہے کبھی سراً کبھی نفی کبھی اثبات میں؛ جیسے کہ حضرت ذمام بن ابی ثعلبہ نے فرمایا "آللہ امرك" تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب اثبات کے ساتھ دیا۔

بعض کے نزدیک اقرار اجازت کے لئے ضروری ہے اس کے بغیر اجازت درست نہیں جمہور کے نزدیک چاہے اقرار کرے تب بھی اجازت ہے یا انکار نہ کرے یہ بھی اجازت ہے۔ ابن صلاح نے یہی کہا ہے کہ سکوت اجازت پر دلالت کرتا ہے۔

شیخ لغۃً بوڑھے کو کہتے ہیں اصطلاحاً یہ لفظ تعظیم کے لئے بولا جاتا ہے اہل حجاز بھی اسی کے قائل ہیں۔ محدثین کے نزدیک اس کا اطلاق استاذ پر توثیقاً کیا جاتا ہے۔ اگر شیخ کو معرفہ ذکر کیا جائے تو توثیق کی زیادتی مراد ہوتی ہے اور اگر نکرہ ذکر کیا جائے تو اس میں توثیق کی کمی مراد ہوتی ہے۔ یہاں الشیخ کو معرفہ ذکر کر کے توثیق کی زیادتی کی طرف اشارہ کیا۔

فاقر...الخ اسکا قائل کون ہے اور اس کا مصداق کون ہے؟ ظاہر ہے کہ استاد اور شاگرد ہی مراد ہونگے لیکن احتمالات متعدد ہیں۔

ایک احتمال یہ ہے کہ اس کا قائل عمر بن طبرزد البغدادی ہو اور اس کا مصداق شیخ ابو الفتح عبد الملک بن ابی القاسم ہو مطلب یہ ہوگا کہ عمر بن طبرزد فرماتے ہیں کہ میں نے جب شیخ ابو الفتح سے یہ کتاب پڑھی فاقر بہ تو انہوں نے مجھے اجازت دی۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ قائل شیخ ابو الفتح ہو اور مصداق تین شیوخ میں سے کوئی ایک ہو (محمود بن قاسم یا عبد العزیز بن محمد یا احمد بن عبد الصمد) یا تینوں مراد ہوں۔ مگر یہ دونوں احتمال مستبعد ہیں کیوں کہ فاقر بہ الشیخ ان کے ناموں سے بہت دور ہے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ قائل عبد الجبار کے تین شاگردوں میں سے کوئی ہو پھر اسکی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ انہوں نے یہ کتاب شیخ عبد الجبار سے پڑھی پھر ان کی ملاقات شیخ ابو العباس سے ہوئی تو ان سے پوچھا کہ شیخ

عبدالجبار نے آپ سے یہ کتاب پڑھی ہے تو فاقر بہ الشیخ یعنی شیخ ابوالعباس نے اس کا اقرار کیا۔ مگر یہ بھی بعید ہے اس لئے کہ قاضی زاہد کی ولادت ۴۰۰ھ ہے جبکہ شیخ ابوالعباس کی وفات ۳۴۶ھ ہے تو اس طرح دونوں کے درمیان ۵۴ برس کا عرصہ ہے تو ملاقات کیسے ممکن ہے؟ دوسری صورت یہ ہے کہ مصداق عبدالجبار خود ہیں۔

چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس کا قائل عبدالجبار ہے جبکہ مصداق ابوالعباس ہے یعنی کہ جب میں نے یہ کتاب ابوالعباس سے پڑھی تو انہوں نے اس کا اقرار کیا اور اجازت دی یہ احتمال راجح ہے۔

اصطلاح محدثین:۔

اصطلاح محدثین یہ ہے کہ تخفیف کے لئے حدثنا کی جگہ ثنا یا نا اور اخبرنا کی جگہ انا اور انبانا کی جگہ نبا کا استعمال کرتے ہیں۔ مگر یہ اصطلاح فقط کتابت میں ہے تلفظ میں نہیں۔

اخبرنا وغیرہ کی تحقیق:۔

بعض نے تمام الفاظ تحدیث میں کوئی فرق نہیں کیا جبکہ بعض کے نزدیک اگر شیخ تلاوت کرے اور شاگرد سنے تو حدثنا کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اور اگر طالبعلم تلاوت کرے شیخ سے تو اخبرنا کہا جاتا ہے۔ پھر اگر طالبعلم ایک ہے تو اخبرنی اور اگر زیادہ ہوں تو حدثنا اور اخبرنا کا استعمال کیا جاتا ہے۔

بہتر کونسا؟

امام ابوحنیفہ اور بعض کے نزدیک اخبار یعنی قرات علی الشیخ بہتر ہے جبکہ جمہور کے نزدیک تحدیث یعنی شیخ کی قرات بہتر ہے۔

بسم اللہ ..... الخ افتتاح تسمیہ سے کیا چند وجوہات کی بناء پر ایک یہ کہ قرآن کی اقتداء ہو کیوں کہ قرآن کی ابتداء بھی بسم اللہ الرحمن الرحیم سے ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث پر عمل ہو تیسری یہ کہ مکتوبات کے ساتھ مشابہت ہو یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مکتوبات کے ساتھ چوتھی یہ کہ سلف کی متابعت ہو۔

حدیث پر عمل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ حافظ عبدالقادر الرہاوی نے اربعین میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی تخریج کی ہے۔ ''**کل امر ذی بال لا یبداء فیه ببسم اللّٰه فهو اقطع** '' تو شروع میں تسمیہ

ضروری ہوا۔

اعتراض:۔اس اعتراض کی دو شقیں ہیں ایک یہ کہ تسمیہ کے بعد الحمد للہ کا ذکر کیوں نہیں کیا۔ دوسری شق یہ ہے کہ بسم اللہ کی جگہ الحمد کو کیوں ذکر نہیں کیا یعنی ابتداء حمد سے کیوں نہیں کی کیوں کہ ایسی حدیث تو حمد میں بھی ہے۔

جوابات:۔ علامہ بدرالدین عینی رحمہ اللہ نے عمدۃ القاری (52) میں سات وجوہات بیان کر کے سب کو رد کیا ہے لہٰذا ان کو نقل کرنے کی ضرورت نہیں نہ کوئی خاص فائدہ ہے لہٰذا جوابا یوں کہیں گے۔

(۱)...... حافظ ابن حجر (53) فرماتے ہیں کہ حمد وشہادت کی احادیث ضعیف ہیں بہ نسبت تسمیہ کی حدیث کے اس لئے فقط قوی پر عمل کیا اور ضعیف کو رد کر دیا اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو پھر بات یہ ہے کہ حمد لکھنا ضروری نہیں فقط کہنا کافی ہے اور یقیناً مصنف نے کہی ہوگی جیسے کہ امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ حضور کے نام کے ساتھ درود نہیں لکھتے تھے ہاں زبان سے کہتے تھے۔ کذا فی تحفۃ الاحوذی

(۲)...... دونوں احادیث کا مقصد ذکر اللہ ہے اور اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ذکر اللہ کا لفظ آیا ہے۔

درحقیقت یہاں چار احادیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں منقول ہیں۔حمد اور شہادت کی حدیثیں ابوداؤد (54) میں ہیں حمد کی یہ ہے۔''کل امر ذی بال لایبدأفیه بحمد الله فهو اقطع''شہادت کی یہ ہے''کل خطبة (55) لیس فیها شهادة فهی کالید الجذماء''چوتھی حدیث مسند احمد (56) میں ہے ''کل امر ذی بال لایفتتح فیه بذکر الله فهو ابتر او اقطع''اس حدیث سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے جواب کی تائید ہوتی ہے کیوں کہ تسمیہ بھی ذکر ہے۔ حدیث تحمید میں آراء مختلف ہیں۔ ابن حجر کے نزدیک ضعیف ہے ابن صلاح وغیرہ اس کو حسن قرار دیتے ہیں ابن حبان اور حافظ ابوعوانہ نے اس کو صحیح کہا ہے علامہ عینی کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

---

(52) ص:۱۲ ج:۱ (53) فتح الباری ص:۸ ج:۱ (54) ص:۳۱۷ ج:۲ (55) ص:۳۱۷ ج:۲ ولفظ کل خطبہ لس فیہا تشہد فہی کالید الجذ ماء۔ (56) ص:۱۶۷ ج:۳ ولفظ الخطبۃ التی لیس فیہا شہادۃ کالید الجذ ماء۔

(۳)۔ تیسرا جواب تاج الدین سبکی نے دیا ہے کہ تسمیہ اور تحمید سے مراد عام ہے یعنی ذکر اللہ خصوص تسمیہ یا تحمید مراد نہیں لہٰذا ابتداء تسمیہ سے ہو یا تحمید سے یا کسی اور ذکر سے مقصد حاصل ہو جائے گا۔ اور اگر خصوص تسمیہ اور خصوص حمد یعنی دونوں کا مادہ مراد ہو پھر بھی اس کو ذکر اللہ پر محمول کریں گے جو کہ عام ہے۔ وجہ یہ ہے کہ خصوص تسمیہ اور تحمید پر عمل متعذر ہے کیوں کہ قانون یہ ہے جب مطلق مقید ہو جائے قیدین متعارضین کیساتھ تو عمل اطلاق پر ہوگا۔ یہاں بھی ابتداء مطلق ہے اور یہ مقید ہوئی ہے تسمیہ اور تحمید کے ساتھ لہٰذا عمل مطلق ذکر پر ہوگا۔ اس کی تائید ذکر اللہ والی حدیث سے بھی ہوتی ہے۔

اشکال:۔ حدیث ذکر حدیث تسمیہ وتحمید سے کمزور ہے لہٰذا حمد وتسمیہ کی حدیث کو حدیث ذکر کے تابع کرنا ایسا ہے جیسے قوی کو کمزور کا تابع بنانا اور یہ صحیح نہیں۔

جواب:۔ یہاں حمل میں دیگر قرائن اور تعذر کو ملحوظ رکھا گیا ہے نہ کہ قوۃ وضعف کو دیگر قرائن یہ ہیں کہ بہت سے ذی بال امور بغیر ابتداء بالتسمیہ یا تحمید یا دونوں کے ہیں جیسے نماز کی ابتداء بالتکبیر ہے حج کی ابتداء بالتلبیہ ہے قرآن پاک کی ترتیب نزولی کے اعتبار سے اقراء اول ہے مگر اس میں تحمید نہیں محض ذکر ہے معلوم ہوا کہ مقصود ذکر اللہ ہے۔

(۴)..... حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے دو پہلو ہیں ایک مخطوطات ایک خطبات‘ چونکہ کتاب مخطوطات کے قبیل سے ہے اس لیے فقط تسمیہ پر اکتفاء کیا گیا کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خطوط کے اوائل میں تسمیہ اور خطبہ کے شروع میں حمد ہوتی تھی۔

مسئلہ:۔ اشعار کے شروع میں تسمیہ لکھنا چاہیے یا نہیں؟ امام شعبی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں لکھنا چاہیے۔ امام زہری فرماتے ہیں مضت السنۃ ان لا یکتب فی الشعر بسم اللہ ....الخ سعید ابن میسب رحمہ اللہ جواز کے قائل ہیں یہی جمہور کا قول ہے۔ ملا علی القاری نے مرقاۃ (57) میں محاکمہ فرمایا ہے الشعر حسنہ حسن وقبیحہ قبیح‘ لہٰذا حسن کے شروع میں یعنی نعت وغیرہ کے شروع میں لکھی جائے جبکہ قبیح اشعار یا مذمت یا گانے کے اول میں نہ لکھی جائے۔

---

(57) مرقاۃ ج:۱ ایضاً تحفۃ الاحوذی ص:۱۱ اوص:۱۲ ج:۱

اَبوَابُ الطَّھَارَۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ابواب جمع باب کی ہے۔ جیسے کہ گھر اور قلعہ کے دخول کے لئے راستہ ہوتا ہے اسی طرح مصنفین بھی علم کے حصص مقرر کر کے اس کا نام باب رکھتے ہیں گویا کہ یہ ان مسائل میں دخول کا راستہ ہے۔ علامہ بدرالدین عینیؒ نے فرمایا کہ ابواب وہاں لکھے جاتے ہیں جہاں مختلف مسائل یا احادیث ہوں اور اگر ایک ہی نوع کی احادیث ہوں تو وہاں باب استعمال ہوتا ہے۔

ابواب الطہارۃ یہ ترجمہ ہے۔ ویظھر فقه المحدث من ترجمته کما قیل فقه البخاری فی تراجمه اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ وہ مسائل جو مصنف کے نزدیک مختار ہیں ترجمہ میں ان کی طرف اشارہ کرتے ہیں دوسرا یہ کہ محدث کی ذکاوت ترجمہ سے معلوم ہوتی ہے گویا کہ فقہ یا بمعنی فہم کے ہے تو معنی ہوگا فہم المحدث ترجمہ سے ظاہر ہوتا ہے یا فقہ بمعنی استنباط الاحکام کے ہے معنی یہ ہوگا کہ استنباط الاحکام فی ترجمۃ المحدث۔

تراجم۔ کے بارے میں امام بخاری سباق الغایات ہیں انکے تراجم سمجھنے میں عقول متحیر ہیں آسان تراجم ترمذیؒ اور ابوداؤد کے ہیں البتہ ابوداؤد کا مقام اعلیٰ ہے۔ امام نسائی اپنے شیخ بخاری کے نقش قدم پر تراجم میں گامزن ہیں بعض تراجم تو حرفاً حرفاً یکساں ہیں۔ ابواب الطہارۃ میں ۱۱۲ ابواب ۱۴۸ احادیث ہیں۔

طہارۃ مصدر ہے بمعنی التنزہ کے لغۃً التنزه عن العیوب حسی او حکمی واصطلاحاً استعمال المطھرین ای التراب او الماء علیٰ الصفة المشروعة لازالة النجاسة الحقیقیة او الحکمیة امام غزالیؒ کے نزدیک طہارت کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) ازالة الحدث سواء کان اصغراً او اکبراً (۲) طھارة الجوارح عن الحرام (۳) تطھیر القلب عن الاخلاق الذمیمة (۴) تطھیر السر

عماسوی اللہ یہ درجہ خواص کا ہے۔

امام ترمذیؒ نے عن رسول اللہ کہہ کر اسی بات کی طرف اشارہ کیا کہ مقصد احادیث مرفوعہ کو جمع کرنا ہے اسلاف سب یعنی مرفوعہ موقوفہ اور مقطوعہ وغیرہ کو یکجا جمع کرتے تھے۔ متاخرین نے مرفوع کو غیر مرفوع سے الگ کر دیا ہے البتہ اقوال فقہاء یا احادیث موقوفہ یا رائے ترمذیؒ تبعاً وضمناً ہے نہ کہ قصداً واصالۃً یا وجہ یہ ہے کہ اقوال فقہاء بھی مرفوع کے حکم میں ہیں کیونکہ مجتہد کا قول قرآن وحدیث سے باہر نہیں ہوتا بلکہ حکم کیلئے مظہر ہوتا ہے۔

وجہ تقدیم ابواب الطہارۃ:۔

ایمان کے بعد اہم ترین عبادت نماز ہے اس لئے تمام احکامات میں سے نماز کو مقدم کیا۔ پھر طہارت شرط موقوف علیہ اور مقدمہ ہے نماز کے لئے اور مقدمہ شئی کا شئی سے مقدم ہوتا ہے اسلئے ابواب الطہارت کو مقدم کیا۔

باب ماجاء لاتقبل صلوٰۃ بغیر طهور

اشکال:۔ مصنف نے باب فقط ایک حدیث کے لئے باندھا ہے حالانکہ باب میں متفق النوع متعدد احادیث ذکر کی جاتی ہیں حالانکہ یہاں ایک حدیث ہے جو جنس نوع صنف شخص ہر اعتبار سے ایک ہے تو یہاں بجائے باب کے فصل کا ذکر کرنا چاہیے تھا۔

جواب ا:۔ امام ترمذیؒ نے ایک حدیث کو صراحۃً جبکہ باقی احادیث کو وفی الباب کہہ کر ذکر کیا تو وفی الباب کی احادیث متعدد ہوئیں لہٰذا امام ترمذیؒ کا باب کہنا صحیح ہے۔

جواب ۲:۔ حدیث اگرچہ ایک ہے لیکن اس میں مسائل کثیرہ ہیں یہاں تک کہ بعض دفعہ ایک حدیث سے تین سو مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے تو امام ترمذیؒ فقط محدث نہیں بلکہ فقیہ بھی ہیں اس لئے باب لا کر تمام مسائل کی طرف اشارہ فرمایا۔

باب کا مضاف الیہ ہمیشہ مدعیٰ ہوتا ہے اور حدیث اس کے لئے بطور دلیل لائی جاتی ہے۔

لفظ طہور کی تحقیق :۔

سیبویہ کے نزدیک طہور بالضمہ یا بالفتحہ دونوں مصدر کے معنی میں ہیں جیسے کہ رسول دیگر اہل لغت کے نزدیک اگر بالفتح ہوتو آلہ طہارت کے معنی میں ہوگا اور اگر بالضمہ ہوتو مصدر کے معنی میں ہوگا۔ آلہ طہارت جیسے پانی مٹی وغیرہ پھر طہارت کی دو قسمیں ہیں طہارت اصغر جو حدث اصغر کو دور کرے جیسے وضوء اور طہارت اکبر وہ ہوتا ہے جو حدث اکبر کو دور کرے جیسے کہ غسل۔

وبه قال درس کے شروع میں کم از کم ایک دفعہ کہنا چاہئے "وبالسند المتصل منا الی المصنف" کیونکہ پوری سند حضورتک ہر حدیث کے ساتھ متعذر ہے۔ اس لئے محدثین نے یہ اصطلاح روا رکھی ہے کہ باقی احادیث میں فقط وبه قال کافی ہوجاتا ہے۔ جو "بالسند المتصل الخ" کا مخفف ہے۔

فائدہ:۔ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ محدثین دو راویوں کے درمیان میں قال لفظاً حذف کر دیتے ہیں لیکن تلفظ میں قال کہنا چاہئے۔

قتیبۃ ابن سعید خراسانیؒ :۔

ابن ماجہ کے علاوہ اصحاب خمسہ نے ان سے روایت لی ہیں یہ امام مالک کے شاگرد ہیں ۱۴۹ھ میں پیدا ہوئے ۹۱ سال کی عمر پا کر ۲۴۰ھ میں وفات پاگئے۔ ابوعوانہ بالاتفاق ثقہ ہے عن سماك ابن حرب ثقة وروايته عن عكرمة خاصة مضطربة۔

ح کا معنی :۔

اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ راوی اول کو اسفل جبکہ راوی قریب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کو عالی کہتے ہیں۔ کبھی نیچے سے سندیں جاتی ہیں اور اوپر مل جاتی ہیں ایک سند ایک شیخ سے دوسری سند دوسرے شیخ سے روایت کی جاتی ہے جیسے یہاں ایک قتیبہ دوسرے ہناد آگے سماک ابن حرب پر متفق ہوجاتے ہیں۔ اس کو (یعنی جہاں روایت مل جاتی ہے) مدار سند ومخرج سند کہتے ہیں۔

دوسری قسم یہ ہے کہ سند نیچے ہو ایک اوپر جاکے دو ہو جائے تحویل کی یہ قسم بہت کم ہے۔

ح کے تلفظ کے طریقے:۔

اہل مغرب اسکو تحویل پڑھتے ہیں کیونکہ اسی کا مخفف ہے۔ بعض کے نزدیک الحدیث پڑھنا چاہئے چونکہ سند کے متعدد ہونے سے احادیث متعدد ہو جاتی ہیں تو گویا یہ متعدد احادیث ہیں یا کم از کم دو ہیں۔ بعض کے نزدیک اس پر خاموش رہنا چاہئے۔ بعض اس کو حے کہتے ہیں۔ بعض حا کہتے ہیں بالقصر اور بعض حاء بالمد کہتے ہیں۔

ہناد امام ترمذیؒ کے شیخ ہیں یہاں سے دوسری سند ہے امام ہناد کوفی ہے راہب کوفہ سے مشہور ہیں ثقہ ہیں۔ وکیع امام شافعی کے استاد ہیں بعض کے نزدیک امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں۔ اکثر مسائل فقہ میں فقہ حنفی کے موافق ہیں۔

اشکال:۔ اشعار بدنہ میں حضرت وکیع فرماتے ہیں ''ولا تنظروا الی قول اهل الرای '' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فقہ حنفی کے مخالف ہیں۔

جواب:۔ یہ فقط اسی مسئلہ میں ہے باقی مسائل میں عموماً متفق مع الاحناف ہیں۔ امام شافعی کے شعر'' شکوت الی وکیع..... الخ'' سے ان کے تقویٰ اور ورع کا عالم روز روشن کی طرح واضح ہو جاتا ہے۔

اسرائیل ثقہ ہیں تحویل میں اول سماک بن حرب کہا پھر فقط سماک کہا دوسری سند میں تو تحویل سے تعدد اسناد اور قوت کی طرف اشارہ کیا کبھی ایک سند میں اسم دوسری میں کنیت اور کبھی حذف کرتے ہیں جیسے کہ دوسری سند میں فقط سماک کا ذکر ہے۔

فائدہ:۔ سند عالی وہ ہوتی ہے جس میں واسطے کم ہوں لہٰذا قتیبہ کی سند عالی ہے بہ نسبت ہناد کے اور عموماً متن عالی سند کے ساتھ متصل ہوتا ہے اس لئے قتیبہ کی سند کے ساتھ متن متصل کیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ آگے قال ہناد کہا معلوم ہوا کہ حدیث قتیبہ کی سند کے ساتھ متصل ہے۔

ابن عمرؓ یہ مکثرین للروایات میں سے ہیں ان کی مرویات کی تعداد ۱۰۳۶ ہے۔ ورع تقوی اتباع السنۃ اور علم میں مشہور ہیں وفات ۷۳ھ میں ہوئی۔

شروع میں حدثنا پھر عنعنہ' یہ کیوں؟

ہر روایت کے شروع میں حدثنا وغیرہ کے الفاظ ہوتے ہیں آگے پہنچ کر عن فلان عن فلان ہو جاتی ہے وجہ یہ ہے کہ حدیث معنعن میں تدلیس کا احتمال ہوتا ہے جبکہ تابعین میں تدلیس کا احتمال نہ ہونے کے برابر ہے۔ ابن حجرؒ نے تابعین میں فقط ۲۵ مدلسین بتایے ہیں تبع تابعین میں ۱۰۰ سے زائد بتایے ہیں بعد کے زمانے میں تعداد اور بھی بڑھ گئی تو چونکہ تابعین میں تدلیس کا احتمال کم تھا تو اس لئے تخفیف کے حصول کے لئے عن عن کہا جاتا ہے جبکہ بعد میں زیادہ تھا تو حدثنا وغیرہ پر تصریح کی جاتی ہے۔

تدلیس کی صورتیں:۔

پہلی قسم کو تدلیس الاسناد کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ ان یروی عمن لقیہ مالم یسمع منہ یہ ہم عصر سے ہی ہو سکتی ہے۔ تدلیس الاسناد کی دوسری صورت یہ ہے کہ معاصر سے روایت کرے نہ ملاقات ہوئی ہو نہ سماع ثابت ہو۔

تدلیس التسویہ یہ ہے کہ دو ثقہ راویوں کے درمیان ایک ضعیف راوی کو ساقط کیا جائے۔ اس کو تسویہ اس لئے کہتے ہیں کہ ضعف کو ختم کر کے ثقاہت کو برابر کر دیا۔

تدلیس الشیوخ یہ ہے کہ شیخ کو غیر مشہور نام سے ذکر کر دے یا بجائے نام کے کنیت ذکر کر دے اس سے عدالت ساقط نہیں ہوتی اگر چہ یہ صحیح نہیں ہے۔ پہلی دونوں قسمیں شنیع ہیں خطیب اور شعبہ نے راوی کی تدلیس کو حرام بلکہ زنا سے بدتر شمار کیا ہے خاص طور پر تدلیس التسویہ کو تو بہت شنیع کہا ہے۔

وجہ الاختلاف بین الائمۃ:۔

عام طور پر ائمہ اربعہ میں اختلاف ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک کے اصول ترجیح مختلف ہیں مثلاً امام مالک کے نزدیک اصول ترجیح یہ ہیں کہ اہل مدینہ کا تعامل کسی حدیث پر ہو تو یہی حدیث راجح ہوگی۔ حتیٰ کہ قال ابن العربیؒ اصل مالک ان شهرة الحديث بالمدينة تغني عن صحة سنده وان لم يتابع عليه کیونکہ وہ اولاد صحابہؓ ہیں وصاحب البیت ادری بما فیہ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وجہ ترجیح صحت حدیث ہے جب حجاز میں تھے تو وہاں کی صحیح احادیث کو ترجیح دیتے تھے جب مصر گئے تو وہاں کی صحیح احادیث کو ترجیح دینے لگے اور پہلے

فتاوی پر کسی قسم کا رد نہیں کیا اس لئے ان کے اقوال اکثر متعدد ہوتے ہیں اور یہ معلوم کرنا مشکل ہوتا ہے کہ یہ قول قدیم ہے یا جدید؟ تاہم مشہور یہی ہے کہ کتاب الام آخری تصنیف ہونے کی وجہ سے جدید اقوال پر مشتمل ہے۔امام احمد بن حنبل کے نزدیک متعدد احادیث میں سے کسی ایک پر عمل کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسری پر عمل نہ ہو تو وہ سب پر عمل کرتے ہیں اس لئے ان کے اقوال بھی ایک مسئلہ میں متعدد ہوتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم مقنن ہیں وہ وضع قوانین کرتے تھے اور بنیادی اصول رکھتے تھے۔لہٰذا وہ حدیث جس میں اصول کا بیان ہو اولی ہوگی بہ نسبت دوسری احادیث کے کیونکہ حضورؐ کا مقصد یہ تھا کہ اصولی باتیں بتائیں تا کہ لوگ اس سے استنباط کریں۔اور اگر کوئی جزی مسئلہ میں واقع حدیث اس حدیث سے معارض ہو تو اس کا ارجاع تاویل کر کے اسی اصولی حدیث کی طرف کریں گے۔جیسے کہ حدیث ''لا تستقبلوا القبلة'' الحدیث یہ عام ہے جبکہ ابن عمرؓ کی روایت جزئی ہے تو اس میں تاویل کر کے ارجاع کی کوشش کریں گے اور اگر ارجاع نہ ہو سکے تو اس حدیث کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دیں گے یا خصوصیت پر محمول کریں گے۔

دوسری وجہ اختلاف بین الائمہ کی یہ ہے کہ صحابہ کرام جہاد کی وجہ سے دنیا میں پھیل گئے تو حضور کی باتیں بھی صحابہ کرام نے پھیلائیں چونکہ امام مالک مدینہ میں تھے اور ابن عمر بھی مدینہ میں تھے تو موطا میں زیادہ تر ان کی روایات ہیں۔امام شافعی مکہ میں تھے تو اکثر ابن عباس اور عبداللہ بن زبیر کی روایات سے استدلال کیا کیونکہ یہ دونوں بھی مکہ میں تھے۔مصر میں عمرو بن العاص تھے تو ان سے بھی امام شافعی نے مصر جانے کے بعد روایت لے کر استدلالات کیے ہیں۔کوفہ میں عبداللہ بن مسعودؓ کو حضرت عمر نے بھیجا تھا ان کا وسیع حلقہ تھا ان کے شاگردوں میں بڑے بڑے فقہاء تھے اس لئے فقہ حنفی پر عبداللہ بن مسعود کا مزاج غالب ہے۔فقہ شافعی پر ابن عباس' عبداللہ بن زبیر اور عمرو بن العاص کا مزاج غالب ہے فقہ مالکی پر ابن عمر اور اہل مدینہ کا مزاج غالب ہے۔

صلوٰۃ ...الخ نکرہ ہے طہور بھی نکرہ ہے اسی طرح صدقہ اور غلول بھی نکرہ ہے اور یہ تمام نکرات تحت النفی واقع ہو گئے تو فائدہ عموم کا دیا مطلب یہ ہوگا کہ کوئی نماز کسی قسم کی طہارت کے بغیر قبول نہیں اسی طرح کوئی صدقہ کسی قسم کے مال حرام سے صحیح نہیں۔

اشکال:۔ بظاہر متن پر یہ ہے کہ نماز اور صدقہ دونوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یکجا کیوں جمع کیا یہ

بے جوڑ ہیں۔

جواب:۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم معلم تھے اور مختلف قسم کے سائلین مختلف مسائل پوچھتے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک کا جواب دیتے یہاں بھی ایک نے سوال نماز کے بارے میں کیا دوسرے نے صدقے کے بارے میں راوی نے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا۔ پھر محدثین نے الگ الگ کرنے کو سوء ادب سمجھا اور ایک ساتھ ہی لکھا۔ یہ جواب تسلیمی ہے۔

جواب۲:۔حدیث قرآن کی تفسیر ہے قرآن میں ''اقیموا الصلوٰۃ (1) واتوا الزکاۃ'' کا ذکر ہے تو حدیث میں تفسیر کردی کہ صلاۃ کے لیے طہارت ضروری ہے اور صدقہ کے لئے مال حلال ضروری ہے۔

اضطراب:۔متن میں یہ ہے کہ ایک میں بغیر طہور آیا ہے جبکہ دوسرے میں الا بطہور آیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب:۔مولانا اشرف علی تھانوی نے دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اہم بات تین دفعہ فرماتے تھے جیسے کہ حضرت عائشہؓ (2) کی حدیث میں ہے یا یہ کہ تین اطراف یعنی دائیں بائیں اور آگے لوگ ہوتے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم تین دفعہ بات کہتے اور ہر طرف منہ پھیرتے تا کہ سب کو معلوم ہوجائے۔ ہاں پیچھے بیٹھنے سے لوگوں کو منع کیا گیا تھا۔ تو ایک طرف الا بطہور کہا دوسری طرف بغیر طہور کہا ہوگا اسی طرح جہاں بھی اختلاف متن میں آئے تو اسی پر محمول کرنا چاہیے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بالمعنی ہے جو عند الجمہور جائز ہے لہٰذا یہ صرف لفظی فرق ہوا جو مضر نہیں۔

قبول کے ایک معنی اجزا اور صحت ہے یعنی کون الشیء مستجمعاً لجمیع الشرائط والارکان جیسے کہ نماز کے لئے وقت استقبال قبلہ طہارت لباس وبدن ومکان وغیرہ کی شرائط ہیں۔ دوسرا معنی ترتب الاثر علی الشیء جس کو ہم ثواب کہتے ہیں یعنی ''کون الشیء واقعاً فی حیز مرضاۃ الرب'' ابن العربی نے (3)

ابواب الطہارۃ (باب لاتقبل صلوٰۃ بغیر طہور)

(1) سورت بقرہ رکوع: ۵ (2) صحیح بخاری ص: ۲۰ (عن انس) جامع ترمذی ص: ۲۰۵ ج: ۲ (عن عائشہ وانسؓ)

(3) فتح الملہم ص۔ ۳۸۷ ج: ۱

عارضۃ الاحوذی میں فرمایا ہے "المقبول الرضاء رضامندی کا معنی اجر دینا ہے۔ حدیث میں معنی اول مراد ہے۔ علامہ شبیر احمد عثمانی قبول کو معنی اول میں حقیقۃ جبکہ معنی ثانی میں مجاز کہتے ہیں جبکہ ابن حجر معنی اول میں مجاز اور معنی ثانی میں حقیقت کہتے ہیں۔

ابن حجرؒ پر اشکال:۔

جب حدیث میں بالاتفاق قبول سے مراد صحت ہے حالانکہ آپ کے نزدیک تو قبول بمعنی صحت معنی مجازی ہے تو کیا کوئی قرینہ بھی ہے؟

ہاں قرینہ ہے وہ یہ کہ اس بات پر اجماع ہے کہ بغیر طہارت کے نماز صحیح نہیں یہ قرینہ ہے کہ یہاں قبول بمعنی صحت ہے۔

ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ قبول کے معنی میں یہاں توقف کیا جائے گا کیونکہ اگر بمعنی لاتصح لیں تو کوئی قرینہ نہیں اور اگر بمعنی ثواب لیں تو وہ اللہ ہی کو معلوم ہے لہٰذا ہمیں حدیث کا مطلب صحیح معلوم نہیں۔ ابن دقیق العید کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قبول بمعنی ثواب ہے یعنی بمعنی ثانی ہے کیونکہ اول کو مقید کیا ہے احتیاج قرینہ کے ساتھ جو مجاز کی علامت ہے۔

غلط فہمی:۔ بعض لوگوں نے امام مالکؒ کی طرف یہ نسبت کی ہے کہ ان کے نزدیک بغیر طہارت کے نماز ہوجاتی ہے اعادہ بھی ضروری نہیں یعنی بعد الوقت۔

ازالہ از طرف شاہ صاحبؒ:۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ان کی طرف اس کی نسبت کرنا غلط ہے اس غلط فہمی کا منشاء اور بنیاد یہ ہے کہ امام مالک کے نزدیک طہارۃ الثوب والمکان عن النجاسۃ الحقیقۃ ضروری نہیں تو بعض لوگوں نے طہارت البدن عن النجاسۃ الحکمیۃ کو بھی اس پر قیاس کیا کہ امام مالک حدث حکمی کے بھی قائل نہیں۔

مولانا زکریا صاحبؒ نے بھی فرمایا کہ میں نے مالکیہ کی کتب کا تتبع کیا مگر مجھے یہ قول نہ ملا لہٰذا اجماع ہے اس پر کہ طہارت للصلوۃ ضروری ہے ائمہ اربعہ کے نزدیک طہارت کا صلوۃ کے لئے ضروری ہونا یہ عام ہے چاہے صلوۃ الجنازہ ہو یا سجدہ تلاوت نفل ہو یا شکر۔

دیگر غلط فہمی:۔

بعض لوگوں کو امام شافعی کے اس قول سے کہ جنازہ علی الغائب جائز ہے شبہ ہوا ہے کہ ان کے نزدیک نماز جنازہ کے لئے وضو ضروری نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ جنازہ چونکہ دعاء ہے اور دعاء للغائب جائز ہے تو وہم یہ ہوا کہ جیسے دعاء کے لئے وضو ضروری نہیں نماز جنازہ کے لئے بھی ضروری نہیں۔ یہ نسبت بھی صحیح نہیں بعض لوگوں نے اس بات کی نسبت امام بخاری کی طرف کی ہے مگر یہ غلط ہے کیونکہ امام بخاری وضوء للجنازہ کے لئے باقی ائمہ سے زیادہ تشدد کرتے ہیں باقی ائمہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی بالکل قریب نہ ہو تو وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے جبکہ امام بخاری کے نزدیک وضو ضروری ہے خلاصہ یہ کہ جمہور فوات کے خطر سے تیمم کی گنجائش دیتے ہیں بخلاف بخاری کے۔ البتہ امام شعبیؒ ابراہیم بن علیہ اور محمد بن جریر طبری کے نزدیک جنازہ اور سجدہ تلاوت کے لئے وضو ضروری نہیں امام بخاری بھی سجدہ تلاوت میں ان کے ساتھ ہیں۔

یہ اختلاف دراصل اس بات پر مبنی ہے کہ صلوۃ کی دلالت صلوۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت پر مخفی ہے خفاء کا معنی یہ ہے کہ کسی چیز کے معنی میں زیادتی یا کمی آجائے تو لفظ کی دلالت اس پر ظاہر نہیں ہوتی جیسے کہ سارق کی دلالت طرار یا نباش پر مخفی ہے تو حکم میں خفاء آیا اسی طرح صلوۃ شریعت میں ارکان مخصوصہ کا نام ہے رکوع قیام سجدہ اور قعود وغیرہ سے عبارت ہے جبکہ صلوۃ الجنازہ میں فقط قیام ہوتا ہے سجدہ تلاوت میں فقط سجدہ ہوتا ہے اس لئے اس پر لفظ صلوۃ کے اطلاق میں خفاء ہے۔

جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صلوۃ کی دلالت علی الجنازہ میں کوئی خفاء نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود جنازہ پر صلوۃ کا اطلاق کیا ہے چنانچہ فرمایا "صلوا علیٰ صاحبکم "(4) وفی الموضع الآخر "صلوا علی النجاشی "(5) اور جب جنازہ صلوۃ ہے تو بغیر طہارت کے کیسے صحیح ہو سکتا ہے اور سجدہ تلاوت تو نماز کا خاص الخاص رکن ہے تو اس کے لئے بھی طہارت ضروری ہے۔

مسئلہ فاقد الطہورین:۔

ایک آدمی ایسی جگہ پھنس کر رہ جائے جہاں نہ پانی ہو نہ مٹی مثلاً جہاز میں کسی کو یرغمال بنایا گیا اور پانی ختم

(4) مسند احمد ص:۱۵۹ ج:۵۔ بخاری ص:۶۷۱ ج:۱۔ (5) صحیح بخاری ص:۵۴۷ ج:۱ و ص:۱۷۶۔

ہوا تو اب کیا کیا جائے؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز نہ پڑھے بعد میں قضاء کرلے کیونکہ طہارت شرط ہے اور وہ موجود نہیں تو مشروط یعنی نماز بھی نہ ہوگی۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں احناف کے برعکس کہ نماز پڑھے قضاء نہ کرے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ نہ نماز پڑھے نہ قضاء کرے گویا کہ نماز حائض کی طرح ساقط ہوگئی۔

امام نووی نے امام شافعی کے متعدد قول نقل کئے ہیں اور سب کو معمول بہ کہا ہے لیکن ترجیح اس کو دی ہے کہ یصلی ویقضی گویا امام مالک کے بالکل برعکس جبکہ امام احمد کا مذہب احناف کے برعکس ہے۔ یہی یاد رکھنے کا آسان طریقہ ہے۔

امام ابویوسفؒ کے نزدیک تشبہ بالمصلین کرے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اگر جگہ صاف ہے تو باقاعدہ قصد کے بغیر نماز پڑھے لیکن صاحب بذل المجہود (6) علامہ خلیل احمد سہارنپوری فرماتے ہیں کہ اشارہ کرے نماز نہ پڑھے کاملاً۔

بعض کے نزدیک امام ابوحنیفہ نے رجوع کیا ہے امام ابویوسف کے قول کی طرف مگر علامہ سہارنپوری فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تو تشبہ کے لئے اہلیت ضروری ہے اور اہلیت طہارت سے حاصل ہوتی ہے اور یہاں طہارت نہیں تو اہلیت نہیں تو تشبہ کی ضرورت نہیں۔

البتہ امام ابویوسف کا قول احناف کے مسائل کے ساتھ زیادہ موافق ہے جیسے کہ اگر حج فاسد ہو جائے تو تشبہ بالحجاج کر کے اس کو پورا کیا جائے یا اگر سر پر بال نہیں ہیں تو احرام کھولنے کے لئے امرار موسیٰ (بلیڈ) تشبہا کیا جائے یا کوئی مسافر نہار رمضان میں گھر لوٹے تو اس کو بھی تشبہ بالصائمین کرنا چاہئے اسی طرح نابینا کے اختیار کو ساقط کرنے کے لئے اس کو زمین پر کھڑا کر دیا جائے اور یہ کہے کہ یہ زمین میں نے خریدی ہے۔ حائضہ کے لئے بھی بعض حضرات نے لکھا ہے کہ مصلیٰ پر بیٹھ کر تشبہ بالمصلیات کرے اور تسبیح وغیرہ پڑھے امام محمد کو بعض نے امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ جبکہ بعض نے امام ابویوسف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

مسئلہ بناء پر اشکال:۔

ابن حجر نے یہ اشکال کیا ہے کہ عند الحنفیہ اگر دوران صلوۃ وضو ٹوٹ جائے تو وہ کلام کے بغیر جا کے وضو

(6) بذل المجہود ص: ۳۸ ج: ۱

کر لے پھر بناء کر لے اگر امام فارغ ہو جائے تو وہیں نماز لوٹائے اگر از سر نو پڑھے تو زیادہ بہتر ہے تو یہاں عمل کثیر بھی متخلل ہوا طہارت بھی نہ رہی پھر بھی جواز صلوۃ کا قول کیا؟

جواب:۔

بناء کی صورت اس ضابطے سے مستثنی ہے اس لئے کہ ابن ماجہ (7) ومصنف عبدالرزاق (8) میں مرفوعا مروی ہے۔

"عن عائشة من اصابه قیئ اور عاف (نکسیر) اوقلس (کھانا منہ کو آتا جبکہ بہت زیادہ نہ ہو پانی کا بھی یہی ہے اگر زیادہ ہو تو اس کو قی کہتے ہیں) او مذی فلینصرف فلیتوضا ثم لیبن علیٰ صلوته وهو فی ذالك لا یتکلم"

تو اس حدیث کی وجہ سے بناء الصلوۃ کی صورت مستثنی ہے۔

اعتراض:۔ ابن ماجہ کی روایت میں اسماعیل بن عیاش ابن جریج حجازی سے روایت کرتے ہیں حالانکہ یہ طے شدہ ہے کہ اسماعیل کی روایت غیر شامیین سے صحیح نہیں۔ اسی طرح مصنف عبدالرزاق کی روایت میں سلیمان بن ارقم ضعیف ہے۔ دارقطنی (9) میں بھی بناء کی روایت ابو سعید خدری اور ابن عباس سے ہے لیکن ابو سعید خدری کی روایت میں ابو بکر داہری ہے اور یہ بھی ضعیف ہے اور ابن عباس کی روایت میں راوی عمر بن رباح بھی ضعیف ہے۔

جواب ا:۔ ضعیف اگر طرق متعددہ سے مروی ہو تو وہ حسن کے درجے تک پہنچ جاتی ہے تو قابل استدلال ہو جاتی ہے اور استثناء کے لئے کافی ہو جاتی ہے۔

جواب ۲:۔ تسلیمی یہ ہے کہ ضعف مرفوع میں ہے مرسل صحیح ہے دارقطنی' کتاب العلل لابن ابی حاتم' بیہقی ابن جریج عن ابیہ کی روایت کو بیہقی (10) نے صحیح کہا ہے ابن ابی ملیکہ کی روایت بھی صحیح ہے اور مرسل

---

(7) ص: ۸۵ (8) ص: ۳۳۹ ج: ۲ عن ابن عمر لفظہ اذا رعف الرجل فی الصلوۃ او ذرعہ القی او وجد مذیا فانہ ینصرف ویتوضأ ثم یرجع فیتم علی مامضی مالم یتکلم "باب الرجل یحدث ثم یرجع" (9) دارقطنی ص: ۱۵۹ ج: ۱ رقم الحدیث ۵۵۲ عن ابن عباسؓ وروی عن ابی سعید الخدریؓ ایضاً ص: ۱۶۴ ج: ۱ رقم الحدیث ۵۷۴ د (10) ص: ۲۵۶ ج: ۲

ہمارے نزدیک قابل استدلال ہے۔

جواب ۳:۔ضعیف روایت یا مرسل حدیث اگر مؤید ہو جائے صحابہ کے فتاوی سے تو وہ قابل استدلال ہے دار قطنی نے متعدد صحابہ کے فتاوی اور عمر وعلی رضی اللہ عنہما کا استخلاف نقل کیا ہے اسی طرح ابن عمر ابن عباس کے فتاوی بھی شامل ہیں۔اسی طرح بیہقی نے بھی متعدد فتوے نقل کیے ہیں۔

جزء ثانی ولا صدقة من غلول:۔

شاہ صاحب کے نزدیک غلول لغت میں سرقۃ الاتل کو کہتے ہیں ابن العربیؒ نے عارضۃ الاحوذی میں فرمایا ہے ہے کہ الغلول الخیانۃ خفیۃً فقہاء کی اصطلاح میں غلول سرقہ من مال الغنیمۃ کو کہا جاتا ہے پھر توسیع ہوئی اور مطلق خیانت اور حرام مال پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔حدیث کا مطلب یہ ہے کہ وہ صدقہ جو مال حرام سے ہو تو وہ قابل قبول نہیں غلول میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ باوجودیکہ اس میں غازی کا حق ہوتا ہے اس میں سرقے سے صدقہ حلال نہیں تو باقی حرام مال یعنی رشوت ڈاکہ چوری اور غصب وغیرہ میں بطریق اولی صدقہ صحیح نہ ہوگا۔

استنباط مسائل:۔

۱...... فقہاء نے اس حدیث سے چند مسائل مستنبط کیے ہیں ایک یہ کہ اگر عمداً بغیر طہارت بغیر عذر کے نماز پڑھی تو بندہ کافر ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس حدیث کے باوجود بغیر طہارت بغیر عذر کے نماز پڑھنا یہ استخفاف اور عدم تصدیق کی دلیل ہے اور یہ کفر ہے اور اگر احتیاءً پڑھے بغیر طہارت کے تو یہ عذر ہے کافر نہ ہوگا۔ کیونکہ استخفاف نہیں ہے ہاں اگر آدمی ریاء یا سستی کی وجہ سے بغیر طہارت کے پڑھے تو صاحب بذل المجہود کے بقول اس کو کفر کہنا چاہیے کیونکہ یہ استخفاف کی علامت ہے ہاں اگر وہ گندہ کپڑوں میں یا گندگی کی جگہ پر پڑھے تو اس کی تکفیر میں مختلف اقوال ہیں۔

۲......علامہ تفتازانی نے شرح العقائد (11) میں حرام لعینہ کے مستحل کو کافر جبکہ حرام لغیرہ کو کافر نہیں کہا۔شاہ صاحب نے عرف الشذی میں فرمایا کہ اگر دلیل قطعی سے ثابت کا منکر ہو تو کافر اگر دلیل ظنی سے ثابت

(11) ص:۱۲۰

کا منکر ہوتو وہ کافر نہیں۔

۳۔۔۔۔ اگر یہ مال حرام عقد کی صورت میں حاصل کیا ہے جیسے کہ اجرت علی الطاعۃ اور بیع فاسد وغیرہ تو آدمی اس کا مالک تو بن جاتا ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ اس کو صدقہ کردے اور اگر بغیر کسب یعنی عقد کے ہاتھ آیا ہے جیسے کہ غصب چوری وغیرہ تو اگر مالک معلوم ہے تو واجب الرد الیہ ہے اور اگر معلوم نہیں ہے تو واجب التصدق ہے۔

اعتراض:۔فقہاء کا یہ ضابطہ ہے کہ یہ مال واجب التصدق ہے یہ قول حدیث باب کے مخالف ہے کیونکہ اس میں لاصدقۃ من غلول فرمایا کہ مال حرام سے صدقہ صحیح نہیں ہے نیز قرآن کے بھی مخالف ظاہراً ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا(12)''یاایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم الآیۃ''میں انفاق طیب کا حکم ہے اور حرام مال طیب نہیں۔

جواب:۔ یہاں دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت تصدق برائے ثواب دوسری فراغ الذمہ تو فقہاء نے واجب التصدق کہا ہے یہ برائے فراغ الذمہ ہے نہ کہ برائے ثواب فلا تعارض بلکہ حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جو فقہاء لکھتے ہیں کہ لاتقبل کا معنی یہ ہے کہ فراغ الذمہ ہو جاتا ہے ہاں ثواب نہیں ملتا۔

مسئلہ:۔ مال حرام کو ضائع بھی نہ کرے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے افساد مال سے ممانعت فرمائی ہے اور خود بھی استعمال نہ کرے کیونکہ اس میں استحکام بالمال الحرام آئیگا نیز فقیر کو یہ نہ بتائے کہ یہ حرام ہے اور نہ ثواب کی نیت کرے۔

تعارض کا حل:۔

یہاں فقہاء کے کلام میں بظاہر تعارض ہے بعض کے نزدیک تصدق بالمال الحرام سے ثواب ملے گا بعض کے نزدیک کہ اگر ثواب کی نیت کرے تو کافر ہو جائے گا۔

شاہ صاحبؒ نے عرف الشذی میں فرمایا کہ جنہوں نے کفر کا قول کیا ہے وہ اس حیثیت سے ہے کہ

---

(12)سورہ بقرہ رکوع:۳۷

تصدق سے حصول ثواب کی نیت کرے اور جنہوں نے ثواب کا قول کیا ہے وہ اس حیثیت سے کہ فراغ الذمہ شریعت کے حکم کے مطابق کیا تو ثواب ملے گا۔ فلا اشکال و لا تعارض

شامی (13) نے ظہیریہ سے نقل کیا ہے کہ جس فقیر کو مال دیا جائے اور اس کو معلوم ہو کہ یہ مال حرام ہے اور اس وقت فقیر دعاء دے تو وہ کافر ہو جائے گا۔ اور اجنبی آدمی نے اگر علم کے باوجود آمین کہا تو وہ بھی کافر ہو گیا۔ ظہیریہ کی عبارت نقل کرنے کے بعد شامی فرماتے ہیں کہ یہ صرف فقیر کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مسجد یا کسی بھی نیکی کے کام میں مال حرام کے استعمال سے قصد حصول ثواب کرے تو بھی کافر ہو جاتا ہے۔

دارقطنی (14) میں ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے سوال ہوا کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ مال حرام واجب التصدق ہے' کہاں سے نکالا؟ تو امام صاحب نے جواب دیا کہ حضرت عاصم بن کلیب (15) کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ میں تشریف لے گئے واپسی میں ایک عورت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلا لقمہ منہ میں ڈالا تو راوی کہتا ہے کہ میں نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لقمے کو منہ میں گھمایا۔ بعض روایت میں ہے کہ پھینک دیا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بکری کو مالک کی اجازت کے بغیر ذبح کیا گیا ہے تو عورت نے پیغام بھیجا کہ میں نے آدمی کو بکری لینے کے لیے بھیجا مگر اس کو نہ ملی۔ پھر پڑوس کی ایک عورت نے بکری دی مگر اس کا شوہر موجود نہ تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو قیدیوں کو کھلا دو معلوم ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مال حرام کا خود حکم تصدق دیا ہے۔

دأب ترمذیؒ:۔

امام ترمذیؒ کبھی کسی حدیث کو اصح شئی یا احسن شئی مافی الباب کہہ دیتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس باب میں تمام روایات سے یہ سب سے زیادہ صحیح ہے یا زیادہ حسن ہے گویا یہ حکم اضافی ہے بہ نسبت مافی الباب کے اگر چہ مذکورہ حدیث فی نفسہ بھی صحیح ہے۔

اعتراض:۔ حدیث باب کی تخریج سوائے بخاری کے اصحاب خمسہ (16) نے کی ہے جبکہ ابو ہریرہؓ کی

---

(13) ص:۲۱۹ ج:۳ "مع حاشیہ ابن عابدین" (14) ص:۵۴۵ ج:۲ (15) رواہ ابوداؤد ص:۱۱۷ ج:۲

(16) اخرجہ مسلم ص:۱۱۹ ج:۱ نسائی ص:۳۳ ج:۱ ابوداؤد ص:۱۰ ج ۱ مسند احمد ص:۳۱۱ ج:۲ رقم الحدیث ۵۱۲۳

حدیث متفق علیہ ہے تو مذکورہ حدیث کو اصح کہنا محل نظر ہے۔

وفی الباب کا مطلب:۔ بعض کے نزدیک یہ ہے کہ اس مضمون کی حدیث دوسرے صحابہ سے بھی مروی ہے بعض کے نزدیک مطلب یہ ہے کہ یہی حدیث مذکورہ صحابہ سے مروی ہے یہ صحیح نہیں۔ قول اول صحیح ہے۔

فائدہ:۔ حنفیہ کے نزدیک جو امام سے مروی ہو اس کو روایت کہتے ہیں اور جو مشائخ سے مروی ہو اس کو قول کہتے ہیں۔ شافعیہ کے نزدیک امام سے مروی کو روایت جبکہ مشائخؒ سے مروی کو وجوہ کہتے ہیں۔

باب ماجاء فی فضل الطھور

ماقبل سے ربط:۔

پہلی حدیث میں اس بات کا بیان تھا کہ بغیر وضو کے نماز صحیح نہیں اب یہاں وضو کی فضیلت کا بیان ہے۔

اسحٰق بن موسیٰ یہ امام ترمذیؒ کے خاص اساتذہ میں سے ہیں کبھی اسحٰق بن موسیٰ الانصاری ذکر کرتے ہیں اور کبھی فقط انصاری کہتے ہیں مراد انصاری سے یہی ہونگے۔

معن بن عیسیٰ کان الزم الناس بصحبة مالك و جامعاً لفتاواه مالك ابن انس صاحب المذهب مدني۔

سہیل کا تعارف امام ترمذیؒ کرا رہے ہیں کہ ابو صالح سہیل کا والد ہے۔ ابیہ سہیل کا والد ذکوان تھا اور کنیت کبھی ابو صالح کبھی ابو سہیل لکھی جاتی ہے۔ گویا سہیل اور صالح دونوں بھائی ہیں۔

ابو ھریرۃ یہ کنیت ہے نام میں شدید اختلاف ہے۔ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "اختلفوا فی اسمه" کہ جاہلی اور اسلامی نام کیا تھا؟ دو نام ذکر کرتے ہیں جاہلی عبد الشمس اسلامی عبداللہ بن عمرو اور اسی کو صحیح قرار دیا ہے امام بخاری پر اس قول کا حوالہ دیا ہے "وهكذا قال محمد بن اسماعيل وهذا اصح" اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ترمذیؒ رجال میں امام بخاری کے نقش قدم پر چلتے ہیں ورنہ صحیح نام جمہور کے نزدیک عبدالرحمٰن بن صخر ہے۔ یمن کے دوس قبیلہ کے ہیں ۷ھ میں وہاں سے مدینہ کی نیت سے چلے راستے میں ان کا غلام صحراء میں بھٹک گیا اور غزوہ خیبر

میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ ھ میں ملے پھر غلام بھی پہنچ گیا۔ ابو ہریرہ نے انکو آزاد کر دیا۔ یہ مکثرین للروایات میں سے ہیں ان کی مرویات کی تعداد ۵۳۷۴ ہے۔ وہ خود فرماتے ہیں کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں مجھ سے زیادہ روایت کرنے والا کوئی نہ تھا الا عبد اللہ بن عمرو بن العاص فانه کان یکتب ولا اکتب (1)

امام اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ احکام کے بارے میں تین ہزار احادیث ہم تک پہنچی ہیں جن میں ڈیڑھ ہزار ابو ہریرہ کی ہیں امام بخاری فرماتے ہیں کہ ان سے آٹھ سو سے زیادہ لوگوں نے اخذ کیا ہے ان میں صحابہ وتابعین بھی شامل ہیں۔

کثرتِ روایت ابی ہریرہؓ:۔

چار وجوہ کثرت کی ہیں۔

(۱) یہ کہ جب مدینہ آئے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دامن علم پکڑ لیا وہ خود فرماتے ہیں کہ قریشی بھائی تجارت میں مشغول ہوتے انصاری بھائی کھیتی باڑی میں لگے ہوتے اور میں سوائے بھوک کے کسی چیز کی فکر نہ کرتا ہمہ وقت چار سال مسلسل ساتھ رہے۔ اصحاب صفہ میں سے ہیں ان کے لئے کھانے پینے کا انتظام نہ تھا' نہ تجارت اور نہ زراعت کا' صرف یہ تھا کہ انصار اپنے باغات سے کھجور کے خوشے لا کر مسجد کے دروازے پر لٹکاتے تو اصحاب صفہ اس سے کھاتے اور دوسرے فقراء بھی کھاتے اور صدقات سے بھی ان کی تواضع حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے۔

(۲) یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کی عادت تیقظ کی تھی یعنی ہر بات غور سے سننا' بعض صحابہ نے کثرت روایت کے بارے میں اعتراض کیا کہ اتنی کثرت کے ساتھ احادیث کیسے بیان کرتے ہیں تو ابو ہریرہ نے ان سے پوچھا کہ آج فجر کی نماز میں کون سی آیات پڑھی گئی ہیں تو کسی نے جواب نہیں دیا تو ابو ہریرہ نے فرمایا کہ مجھے تیقظ اور بیدار مغزی کی عادت ہے۔

(۳) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے دعا فرمائی تھی صحیحین (2) کی روایت ہے ایک دفعہ

باب ماجاء في فضل الطهور

(1) صحیح بخاری ص:۲۳ ج:۱ "باب کتابۃ العلم"

(2) صحیح بخاری ص:۲۲ ج:۱ "باب حفظ العلم" صحیح مسلم ص:۳۰۱ ج:۲ (باب فضائل ابی ہریرہ)

آپؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کہنے پر ایک وعظ کے دوران اپنی چادر بچھائی تھی پھر سمیٹ کر مجلس کے اختتام پر سینے سے لگائی اس سے ان کے حافظے میں بے پناہ اضافہ ہوا چنانچہ ایک مرتبہ فارسی میں کسی نے پیغام دیا حالانکہ ان کو فارسی نہ آتی تھی انہوں نے وہ پیغام ہو بہو پہنچا دیا۔

نسائی (3) کی روایت ہے کہ ایک مرتبہ ایک آدمی نے حضرت زید بن ثابت سے مسئلہ پوچھا حضرت زید نے فرمایا کہ ابو ہریرہ کے پاس جاؤ' اس آدمی نے کہا کہ آپ بھی صحابیؓ ہیں وہ بھی' حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا کہ ایک دفعہ تین آدمی بیٹھے ہوئے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آپ دعا کریں اور میں آمین کہوں گا ان دو آدمیوں نے دعا مانگی تیسرے ابو ہریرہ تھے انہوں نے یہ دعا مانگی کہ اے اللہ! میں ہر اس چیز کا سوال کرتا ہوں جو میرے دو ساتھیوں نے مانگی ہے اور مزید فرمایا کہ ''وعلم لا ینسی'' حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آمین کہا اور فرمایا سبقکما ابو ہریرۃ۔

(۴) عام صحابہ کرام جہاد اور تجارت وغیرہ کا ذوق رکھتے تھے مگر انکو تعلیم و تعلم کا ذوق تھا یہاں تک کہ ایک دفعہ ان کو بحرین کا گورنر بنایا گیا پھر کسی وجہ سے معزول ہوئے پھر گورنری قبول نہ فرمائی کیونکہ تعلیم و تعلم میں فرق پڑتا تھا۔ ۵۸ یا ۵۹ھ میں وفات پائی۔ اسی سال حضرت عائشہؓ بھی رحلت فرما گئیں۔

اس کی وجہ بعض لوگ یہ بتاتے ہیں کہ انہوں نے دعا کی تھی کہ یا اللہ مجھے ساٹھ کے اوائل سے بچا' اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے دو علم دیئے گئے ہیں ایک ظاہر کر دیا یعنی حدیث کا علم اور اگر دوسرا ظاہر کروں تو قتل کر دیا جاؤں گا۔ اس لئے دعا فرمائی کہ ساٹھ کے اوائل سے بچا کیونکہ یزید کا زمانہ شروع ہونے والا تھا اگر ظاہر کرتے تو خوف تھا کہ بنو امیہ ان کو قتل کر دیں گے۔

کنیت کے بارے میں بعض روایات میں خود فرماتے ہیں کہ میری ایک بلی تھی دن کو جنگل میں بکریاں چراتا تھا اور اس سے کھیلتا تھا اور رات کو ایک درخت پر بٹھا دیتا تھا۔ اس وجہ سے لوگ ابو ہریرہ کہنے لگے۔ حافظ ابن عبدالبر نقل فرماتے ہیں (4) قال ''کنت احمل ہو مأہرۃ فی کمی فرانی رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ

---

(3) نسائی کبریٰ ''کتاب العلم'' حوالہ جامع المسانید والسنن ص:۵۱۲ ج:۴

(4) رواہ الترمذی ص:۲۲۴ ج:۲

وسلم فقال ما هذا فقلت هرة فقال انت ابو هريرة ''تطبیق اس طرح دی جاتی ہے کہ ابوہریرہ ان کی کنیت پہلے سے تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریر فرمائی اور برقرار رکھا۔

ابوہریرہ منصرف یا غیر منصرف؟

محدثین کی ایک جماعت انصراف کی قائل ہے بعض عدم انصراف کے قائل ہیں۔

اعتراض:۔ اگر یہ غیر منصرف ہوتو ضروری ہے کہ قبل الاضافت علم ہو حالانکہ ہریرہ علم نہیں۔

جواب:۔ شاہ صاحب نے دیا ہے کہ کبھی اب کی اضافت کی وجہ سے مضاف الیہ علم بن جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ ابن حجر کا یہ کہنا کہ مضاف الیہ کا علم ہونا قبل الاضافۃ عدم انصراف کے لئے شرط ہے تسلیم نہیں ہے جیسے ابوحمزۃ ابوصفرۃ۔

اعتراض ثانی:۔ یہ ہے کہ یہاں ابو منصرف ہے اور ہریرہ غیر منصرف اور ایسا ہو نہیں سکتا کہ مضاف منصرف ہو جبکہ مضاف الیہ غیر منصرف ہو۔

قاضی بیضاوی (5) نے جواب دیا ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے جیسے شہر رمضان یا ابن دایۃ دونوں میں مضاف الیہ غیر منصرف جبکہ مضاف منصرف ہے۔

سبب منع صرف:۔

ابوہریرہ میں سبب منع صرف عند البعض تانیث وعلمیت ہے وعند البعض ترکیب ہے جیسے بعلبک ترکیب کے بعد علم بنا۔

او کبھی یہ شک کے لئے آتا ہے کبھی تنویع کے لیے آتا ہے اگر شک کے لئے ہوتو اسکے بعد قال کہنا چاہئے''او قال'' اب کیسے معلوم ہو کہ یہاں او شک کے لیے ہے یا تنویع کے لئے؟ تو شاہ صاحب نے فرمایا کہ یہ ذوق سے معلوم ہوگا جیسے کہ فصاحت وبلاغت ذوقی اشیاء ہیں۔

فغسل وجهه یہ مختصر ہے نسائی (6) میں اضافہ ہے کہ کانوں کے راستے سر کے مسح سے گناہ خارج

---

(5) ص: ۱۲۹ (6) ص: ۲۹ ج: ۱

ہوجاتے ہیں۔

دو بحثیں:۔

ایک یہ کہ ذنوب سے صغائر مراد ہیں یا کبائر بھی؟ قدماء کے نزدیک یہ کوئی مقید بقید نہیں جبکہ عند المتاخرین صغائر مراد ہیں کیونکہ کبائر کے لئے توبہ ضروری ہے۔ابن العربیؒ نقل فرماتے ہیں ''الصلوات الخمس والجمعة الی الجمعة کفارة لمابینھن مالم یغش الکبائر وفی روایة ما اجتنب الکبائر''اس سے معلوم ہوا کہ وضو مع الصلوٰۃ فقط صغائر کے لئے مکفر ہے تو فقط وضو کیسے کبائر کے لئے مکفر بنے گا ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد حقوق العباد بھی نہیں صرف حقوق اللہ مراد ہیں۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ تقیید بالصغائر کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ الفاظ حدیث خود اس کی طرف مشیر ہیں کیونکہ گناہ کے چار مراتب ہیں۔ادنیٰ مرتبہ ذنب پھر خطاء پھر سیئہ پھر معصیۃ صرف معصیت کبیرہ ہے باقی صغائر ہیں۔گویا سب صغائر (ادنیٰ) گناہ معاف ہوجاتے ہیں۔شاہ صاحب فرماتے ہیں اگر چہ اہل لغت ذنب کا ترجمہ اثم سے کرتے ہیں لیکن اہل لغت وہ ترجمہ کرتے ہیں بسا اوقات جو مستعمل ہو باقی مجاز حقیقت استعارہ کنایہ وغیرہ کا لحاظ نہیں رکھتے۔

تیسری توجیہ علامہ گنگوہیؒ نے کی ہے الکوکب الدری میں وہ فرماتے ہیں کہ جب مشتق پر حکم لگ جائے تو اس حکم کی علت اس مشتق کا مبدأ ہوتا ہے جیسے اکرم العالم میں اکرام کی علت علم ہے یہاں پر بھی مسلم یا مؤمن کا لفظ استعمال ہوا ہے مطلب یہ ہے کہ جب کوئی بحیثیت اسلام یا ایمان وضو کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس حیثیت سے وضو کرنا یہ موجب ہے توبہ کے لئے کیونکہ مؤمن کی شان ہی یہی ہے لہٰذا ذنوب سے مراد عام ہوگا چاہے صغائر ہوں یا کبائر سب معاف ہوجائیں گے۔

اشکال:۔ کبائر توبہ کی وجہ سے معاف ہوئے تو وضو کی کیا خصوصیت ہے؟

جواب:۔ چونکہ وضو سبب بن گیا استحضار اور استغفار گناہ کے لئے اس لئے وضو کا ذکر فرمایا۔

دوسری بحث:۔

یہ ہے کہ گناہ کی طرف خروج کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ دخول وخروج فعل حسی ہے جو جواہر کا وصف ہے اور گناہ تو اعراض ہیں اس میں دخول وخروج کیسے متحقق ہو سکتا ہے؟

جواب ا:۔ قاضی ابوبکر ابن العربیؒ نے دیا ہے کہ خرجت بمعنیٰ غفرت ہے بطور مجاز مرسل کے وجہ یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مغفرت کو طہارت پر موقوف کیا اور طہارت داخل ہو سکتی ہے تو طہارت اور گناہوں میں ایک نوع تضاد پیدا ہو گیا تو علاقہ تضاد کی وجہ سے مغفرت پر ذنوب کے خروج کا اطلاق ہوا۔

جواب ۲:۔ قوت المغتذی میں علامہ جلال الدین سیوطی نے جواب دیا ہے کہ حدیث میں کل خطیئۃ سے پہلے مضاف مقدر ہے اصل میں تقدیر یوں ہوگی "خرجت من وجهه اثر كل خطيئة" اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ہر گناہ کا ایک اثر ہوتا ہے جس کی وجہ سے دل زنگ آلود ہو جاتا ہے یہ زنگ توبہ سے ختم یا کم ہو جاتا ہے تو دل صاف شفاف ہو جاتا ہے اور گناہ پر استمرار کی وجہ سے دل مزید زنگ آلود ہوتا ہے۔ اس کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے "كلا بل ران على قلوبهم" الآیۃ (7) اور حدیث سے بھی کہ جس کو مسند احمد وخزیمہ (8) نے نقل کیا ہے "الحجر الاسود ياقوتة بيضاء من الجنة وكان اشد بياضاً من الثلج وانما اسودته خطايا المشركين" تو حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ وضو سے گناہ کا اثر یعنی زنگ نکل جاتا ہے اور اس کے جوہر ہونے میں کوئی شبہ نہیں تو خروج کا اطلاق صحیح ہے۔

جواب ۳:۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں نہ تقدیر کی ضرورت ہے نہ تاویل کی بلکہ معنی حقیقی پر حمل ہے۔ رہی یہ بات کہ گناہ اعراض ہیں تو خروج کا اطلاق صحیح نہیں تو شاہ صاحب امام غزالی وغیرہ فرماتے ہیں کہ ایک چیز ہماری نظر میں غیر مجسم ہوتی ہے لیکن عالم مثال میں وہ مجسم ہوتی ہے جیسے کہ علم ہماری نظر میں غیر مجسم ہے لیکن عالم مثال میں دودھ کی صورت میں مجسم بن جاتا ہے۔

شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے ایک کتاب "تحقیق الرؤیا" لکھی ہے اس میں انہوں نے عالم کی مختلف

---

(7) سورۃ بنی اسرائیل رکوع:۱۰

(8) مسند احمد ص:۷۱۵۷ و ص:۰۵ ۷ لفظ الحجر الاسود من الجنۃ وکان اشد بیاضا من الثلج حتیٰ سودتہ خطایا اہل الشرک۔

اقسام بیان کی ہیں اسی وجہ سے اگر کوئی خواب عالم بالا میں دیکھے تو اس کی تعبیر دیر سے ظاہر ہوتی ہے اور اگر عالم اسفل میں دیکھے تو تعبیر ظاہر ہونے میں دیر نہیں لگتی۔صوفیہ کے نزدیک عالم مثال سے عالم ارواح مراد نہیں۔

روح کی تحقیق:۔

روح کی حقیقت عندالبعض کسی کو معلوم نہیں "قل الروح من امر ربی" میں ظاہرا اسی کی طرف اشارہ ہے مگر شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ اگر شریعت کسی بات پر سکوت کرلے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ معلوم ہو ہی نہیں سکتی ہاں پیچیدہ ضرور ہے عام فہم سے بالا ہے یہ ہوسکتا ہے کہ کافی لوگ روح کی حقیقت جانتے ہوں جیسے کہ ابن عباس فرماتے ہیں کہ مجھے اصحاب کہف کی تعداد معلوم ہے۔البتہ قدماء سے روح کی حقیقت کے بارے میں کچھ منقول نہیں۔عندالفلاسفۃ روح مجرد عن المادۃ ہے اور نفس ناطقہ ہے بدن کے ساتھ اس کا تعلق تدبیر کا ہے یہ بدن میں حال نہیں صوفیہ وامام غزالی وغیرہ کا بھی یہی قول ہے۔

نبراس (9) میں ہے کہ متاخرین میں سے سب سے پہلے نظام معتزلی نے یہ قول کیا کہ روح جسم لطیف ہے متاخرین کو یہ بات پسند آئی اور اسی کو اختیار کیا پھر ان میں دو جماعتیں بن گئیں۔ایک اس بات کی طرف گئی کہ اس کا تعلق بدن کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ بدن کا لباس کے ساتھ' چنانچہ بدن بمنزلہ لباس ہے اور روح بمنزلہ بدن ہے۔بعض نے کہا ہے کہ جس طرح خون بدن میں ساری ہے اسی طرح روح بھی بدن میں ساری ہے۔

جمہور کے جسمیت کے قول کی تائید ان روایات سے ہوتی ہے جن میں روح کے لئے وہ صفات ثابت کی گئی ہیں جو جسم کے لئے ثابت ہوتی ہیں۔مسند احمد (10) میں براء بن عازبؓ سے روایت ہے "وفیہ فتخرج فتسیل کما تسیل القطرة من السقاء" کہ روح بدن سے اس طرح نکلتی ہے جس طرح قطرہ مشکیزے سے نکلتا ہے اور جیسے ہی ملک الموت اس کو لیتا ہے تو دیگر فرشتے طرفۃ العین میں اس سے لے لیتے ہیں پھر ان کے پاس کفن ہوتا ہے اس میں لپیٹ لیتے ہیں۔تو جمہور کے نزدیک روح جسم ہے مگر ہے لطیف نظر نہیں آتی۔

عذر امام غزالی اور دیگر صوفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ مجرد سے مراد مجرد عن الکثافۃ ہے (یعنی کثیف نہیں

---

(9) ص:۸۱

(10) مسند احمد ص:۲۸۳ ج:۶ "من حدیث طویل"

کہ آدمی دیکھ سکے) نہ کہ مجرد عن المادۃ پھر انکا قول بھی جمہور کے موافق ہو جائے گا۔

قائلین تجرید کی دلیل:۔

روح کے مجرد ہونے پر فارابی نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ روح چونکہ محل ہے تصور اور تصدیق کے لئے اور تصور وتصدیق علم ہونے کی وجہ سے مجرد ہیں اور جب حال (تصور وتصدیق) مجرد ہے تو محل (روح) بھی مجرد ہوگا۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ جس طرح روح بدن میں ہے اور بدن مادی ہے تو اگر مجرد حال کے لئے مجرد محل کا ہونا ضروری ہوتا تو آپ بھی بدن کے مجرد ہونے کا قول کریں۔ فماھو جوابکم فھو جوابنا

امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں لکھا ہے کہ ہمارے اعمال آخرت میں باقاعدہ مجسم ہوتے ہیں کسی سے درخت کسی عمل سے نہر اور بعض حور وغیرہ کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اسی طرح بعض کے اعمال سانپ بچھو وغیرہ کی شکل اختیار کرتے ہیں یہاں تک لکھا ہے کہ اسلام کی مثال پل صراط کی طرح ہے جیسے کہ پل صراط پر چلنا دشوار ہے اسی طرح اسلام پر چلنا بھی دشوار ہے۔ جو اسلام پر مستقیم رہے گا وہ وہاں پل صراط پر بھی مستقیم رہے گا۔

اس تیسرے جواب کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس کی تخریج ابن عمرؓ سے بیہقی (11) نے کی ہے۔

"ان العبد اذاقام یصلی اتی بذنوبہ فجعلت علیٰ عاتقہ فکلما رکع او سجد تساقطت عنہ"

وضو وضاءت سے ہے بمعنی بریق ولمعان ہے جب وضو کی وجہ سے ظاہری گناہ میل کچیل بھی پاک ہوگا اور باطنی بھی تو چمک ہوگی۔ اسی کو حدیث میں غرا محجلین یعنی اعضاء وضو چمکدار اور روشن ہونگے سے تعبیر فرمایا۔

قولہ اذا توضأ ... الخ میں اگر اذا شرط کے لئے ہو اور توضأ بمعنی ارادالوضوء کے ہو تو فا ترتیب کے لئے ہوگی اور اگر توضأ سے مراد وضو مصطلح ہو تو فا تفصیل کے لئے ہوگی۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ مراد صغائر ہیں اس لئے چہرے کے گناہ کے لئے آنکھوں کا راستہ منتخب کیا گیا کیونکہ ناک سے کبھی صغیرہ گناہ ہوتا ہے جیسے کہ مغصوبہ خوشبو سونگھنا فقط اور کبھی کبیرہ گناہ جیسے کہ مغصوبہ

---

(11) بیہقی کبریٰ ص: ۱۰ ج ۳ لفظہ فجعلت علی راسہ وعاتقیہ

خوشبو سونگھ کر ختم کرنا۔ اسی طرح زبان سے بھی کبھی صغیرہ سرزد ہوتا ہے جیسے کہ فضول باتیں واشعار وغیرہ اور کبھی کبیرہ جیسے غیبت وغیرہ۔ چونکہ وضو فقط صغیرہ کو ختم کرتا ہے اس لئے آنکھ کو خروج ذنوب کے لئے متقرر کیا ناک یا منہ کو نہیں تاکہ کبیرہ نکلنے پر دلالت نہ ہو۔

یا مطلب یہ ہے کہ آنکھ دھونے سے پہلے اس نے کلی اور استنشاق کر لیا تو ناک اور منہ کے گناہ خارج ہو گئے باقی رہے آنکھ کے گناہ تو وہ آنکھ دھونے کے ذریعے خارج ہو جاتے ہیں یعنی چہرہ دھوتے وقت۔

یا مطلب یہ ہے کہ چونکہ آنکھوں میں پانی داخل نہیں ہوتا پھر بھی گناہ دھل جاتے ہیں جبکہ باقی اعضاء میں پانی داخل ہو جاتا ہے تو ان کا گناہ بطریق اولی دھل جاتا ہے۔

مع الماء . . . او . . مع آخر قطر الماء اب اگر یہاں او تویع کے لئے ہو تو یہاں اشکال ہوگا اگر شک کے لئے ہو تو کوئی اشکال نہیں۔ تویع کی صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ گناہ کب ساقط ہوتے ہیں اول میں یا آخر میں؟ تو اشکال کا حل یہ ہے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ معمولی گناہ اولاً ساقط ہو جاتے ہیں جبکہ بڑے گناہ کئی بار دھلنے سے ساقط ہوتے ہیں جیسے کہ ہلکا رنگ جلد زائل ہوتا ہے پکا رنگ اور گہرا رنگ دیر سے زائل ہوتا ہے۔

قوله كل خطيئة . . الخ والتفصيل فيه مر آنفاً۔

تنبیہ:۔

دونوں ہاتھوں کا حکم ایک ذکر کر دیا اشارہ کیا کہ دونوں ہاتھ بمنزلہ ایک عضو ہے اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ ایک جنبی آدمی ایک ہاتھ برتن میں ڈالے پانی پینے کے لئے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا کیونکہ کامل عضو داخل نہیں ہوا۔ قاله ابن العربیؒ فی العارضة(12)

حسن صحیح:۔

یہاں مشہور اشکال ہے کہ صحیح وہ حدیث ہے کہ مارواہ عدل تام الضبط من غیر انقطاع فی السند

---

(12) عارضۃ الاحوذی ص:۱۴ ج:۱

ولا علۃ ولا شذوذ' جبکہ حسن وہ حدیث ہے جس کا راوی تام الضبط نہ ہو تو گویا حسن و صحیح قسمین متضادین ہیں تو ایک حدیث کو دو متضاد چیزوں کے ساتھ متصف کیا یہ کیوں؟

اس کے دس سے زائد جواب دیے گئے ہیں نسبتاً صحیح جواب تین چار ہی ہیں۔

جواب ا:۔ شرح نخبۃ الفکر (13) میں ابن حجر نے دیا ہے کہ امام ترمذیؒ کو ایسی حدیث میں تردد ہوتا ہے کیونکہ روایات کے رواۃ کی صفات ایسی ہوتی ہیں کہ مجتہد کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس کو صحیح یا حسن کہہ دے یا دونوں کا حکم لگائے۔ مگر یہ جواب ضعیف ہے اس وجہ سے ایک دوسرے مقام پر ابن حجر نے ابن دقیق العید کے جواب کو اختیار فرما کر پسند فرمایا۔ وجہ ضعف یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے یہ دأب پوری کتاب میں اختیار کیا ہے تو کیا ان کو ساری احادیث کے بارے میں تردد تھا؟ پھر ترمذی میں صحیحین کی متفق علیہ احادیث بھی ہیں تو کیا اس کے بارے میں بھی صحت وحسن میں تردد ہوا؟

جواب ۲:۔ حافظ ابن کثیرؒ نے اختیار فرمایا ہے کہ حسن صحیح یہ درجہ ہے حسن اور صحیح کے درمیان یعنی جس میں حسن وصحیح دونوں کی خوشبو ہو جیسے مز جس میں کھٹا میٹھا دونوں ذائقہ ہو۔ حافظ عراقیؒ نے کہا ہے کہ حافظ ابن کثیر کا یہ قول بلا دلیل ہے۔

جواب ۳:۔ حافظ تقی الدین ابن دقیق العید نے دیا ہے کہ صحیح اور حسن کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے ہر صحیح حسن ہے لیکن ہر حسن صحیح نہیں گویا حسن عام مطلق ہے اور صحیح خاص مطلق ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جن صفات کی وجہ سے حدیث صحیح قابل استدلال ہوتی ہے کبھی وہ ادنی صفات ہوتی ہیں اور کبھی علو بھی اختیار کر لیتی ہیں مثلاً حفظ' اتقان اور عدم تہمۃ بالکذب کی وجہ سے احادیث قابل استدلال ہو جاتی ہیں اگر کوئی مزید صفت آ جائے مثلاً کثرت الملازمۃ مع الشیخ تو حدیث مزید اعلیٰ ہو جاتی ہے اب اگر اعلیٰ صفات کو دیکھا جائے تو وہ حدیث صحیح بھی ہے اور اگر ادنی صفات کو دیکھا جائے تو وہ حسن بھی ہے۔ شیخ تاج الدین تبریزیؒ نے اس جواب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ دعوی بلا دلیل ہے۔

جواب ۴:۔ یہ ہے کہ حسن صحیح کہنا امام ترمذیؒ کی اپنی اصطلاح ہے کہ ان کے نزدیک حسن مقابل صحیح

(13) نخبۃ الفکر ص: ۴۴

مراد نہیں بلکہ حسن کی تعریف وہ کتاب العلل (14) میں یہ کرتے ہیں کہ:

"وما ذکرنا فی ھذا الکتاب حدیث حسن فانما اردنا حسن اسنادہ عندنا"

عام محدثین تام الضبط کے نہ ہونے کی شرط حسن میں لگاتے ہیں لیکن امام ترمذیؒ کے یہاں حسن سے مراد وہ ہے جس میں عدم تام الضبط کی قید نہ ہو۔ چنانچہ کتاب العلل (15) میں فرماتے ہیں۔

کل حدیث یروی لایکون فی اسنادہ من یتھم بالکذب ولایکون الحدیث شاذا ویروی من غیر وجہ نحو ذالک فھو عندنا حدیث حسن

لہٰذا صحیح اور حسن میں تعارض تام الضبط کی قید ہونے اور نہ ہونے کی وجہ سے تھا جب حسن میں عدم تام الضبط کی قید نہ رہی تو کوئی تعارض نہ رہا۔

حضرت مدنیؒ کا اس پر اعتراض:۔ کہ اس جواب سے تو صحیح اور حسن کا تعارض ختم ہوا لیکن امام ترمذیؒ کبھی حسن کے ساتھ غریب کی قید لگاتا ہے اور غریب وہ حدیث ہوتی ہے جو ایک راوی سے مروی ہو چنانچہ وہ فرماتے ہیں" ھذا احدیث حسن غریب لانعرفہ الامن ھذا الوجہ " جبکہ حسن کی تعریف میں امام ترمذیؒ نے فرمایا کہ" ویروی من غیر وجہ " تو مذکورہ جواب سے حسن غریب پر اشکال ہوگا کہ وصفین متضادین کو کیوں جمع کیا گیا؟

جواب مدنیؒ:۔ کہ جب حسن کو فقط صحیح کے ساتھ جمع کریں گے تو اس حسن سے مراد ما ہوا لمصطلح عند الترمذیؒ لیں گے تو وہ اشکال ختم ہوگا اور جب حسن تنہا یا غریب کے ساتھ جمع کریں گے تو اس سے مراد ما ہو عند المحدثین لیں گے۔ اور مصطلح محدثین میں حسن میں تعدد کی شرط نہیں تو غریب کے ساتھ تعارض بھی نہیں ہوگا۔

جواب ۲:۔ امام ترمذیؒ نے جو حسن کی تعریف کی ہے وہ اس غریب کے ساتھ تو متعارض ہے جو عند عامۃ المحدثین ہے لیکن امام ترمذیؒ کے نزدیک جو حسن ہے وہ امام ترمذیؒ کے نزدیک غریب سے معارض نہیں ہے۔ چنانچہ کتاب العلل میں وہ خود فرماتے ہیں۔

---

(14) ترمذی ص: ۲۴۰ " کتاب العلل "

(15) ایضاً ص: ۲۴۰

قال ابو عیسیٰ ورب حدیث انما یستغرب لزیادۃ تکون فی الحدیث وانما یصح اذا کانت الزیادۃ ممن یعتمد علیٰ حفظہ ....ورب حدیث یروی من اوجہ کثیرۃ وانما یستغرب لحال الاسناد۔

امام ترمذیؒ کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک غریب بھی اوجہ کثیرہ سے مروی ہوسکتی ہے جبکہ حسن بھی اوجہ کثیرہ سے مروی ہوتی ہے لہٰذا دونوں میں کوئی تعارض نہیں۔

فائدۃفی اقسام الصحیح:۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے نزدیک صحیح حدیث کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) جس کے رواۃ میں عدل ضبط اتقان اور ثقاہت ہو اور وہ روایت تعامل سلف سے مؤید ہو یہ درجہ اور قسم حضرت شاہ صاحب کے نزدیک صحیح کا اعلیٰ مرتبہ اور ارقی منازل الصحیح ہے۔

(۲) ائمۃ الحدیث میں سے کسی امام نے اس کی صحت پر تصریح کی ہو یہ دوسرا مرتبۃ الصحیح ہے۔

(۳) وہ حدیث جس کی تخریج اس نے کی ہو جس نے اپنی کتاب میں صحت کا التزام کیا ہو اس کا مرتبہ صحت میں تیسرا ہے جیسے ابن خزیمہ ابن سکن ابن حبان اور ابوعوانہ وغیرہ یا نسائی نے ''صغریٰ'' میں تخریج کی ہو۔ تو ان ائمہ میں سے جنہوں نے اپنی کتاب میں اپنے اوپر صحت کا التزام کیا ہے کسی ایک نے بھی تخریج کی ہو تو وہ حدیث صحیح ہوگی اگرچہ وہ صحت ہذا الحدیث کی خصوصی طور پر تصریح نہ کرے۔

(۴) وہ حدیث جو جرح بالشذوذ والنکارۃ سے سالم ہو وہ بھی صحیح ہے اگرچہ اس کا مرتبہ چوتھا ہے۔ نیز وہ حدیث ثقات سے بھی مروی ہو اس کی تائید قدماء محدثین کی تقسیم سے بھی ہوتی ہے کہ وہ اس مرتبہ کو صحیح میں شمار کرتے ہیں اس سے کم مرتبہ کو صحیح میں شمار نہیں کیا تو بسا اوقات متاخرین کے نزدیک جو حسن ہوگی وہ متقدمین کے نزدیک صحیح ہوگی۔ حدیث کی تقسیم الی الصحیح والضعیف والحسن اولاً خطابیؒ صاحب معالم نے کی ہے۔

(معارف السنن ص ۴۴ ج ۱)

صنابحی اس کے نام میں چونکہ اختلاف تھا اس لئے وضاحت کردی۔ مصری نسخے میں دو صنابح کا ذکر کیا ہے جبکہ ہندی نسخے میں تین اشخاص کا ذکر ہے واضح رہے کہ صنابحی نام کے چھ اشخاص مشہور ہیں۔

(۱)عبد اللہ صنابحی (۲)ابو عبد اللہ صنابحی (۳)عبد الرحمٰن صنابحی (۴)ابو عبد الرحمٰن صنابحی (۵)صنابح بن الاعسر (۶) الصنابحی الاحمسی۔

ان میں سے دو کے بارے میں اتفاق ہے کہ یہ تو فی الواقع ہیں ایک عبدالرحمٰن بن عسیلہ ان کی کنیت ابوعبداللہ ہے دوسرے صنابح بن الاعسر ہیں یہ صحابی واحمسی ہیں۔ بعض کے نزدیک پہلے چار ناموں میں غلط فہمی واقع ہوئی ہے کہ ہر ایک کو الگ الگ سمجھ لیا ہے حالانکہ عبدالرحمٰن صحیح ہے ابوعبداللہ کنیت ہے بعض نے کنیت کو نام بنایا تو عبداللہ کہہ دیا۔ امام مالک نے بھی ان سے روایت نقل کی ہے اس پر امام بخاری نے فرمایا کہ وہم مالک بعض نے نام کو کنیت بنایا اور ابوعبدالرحمٰن بنایا صحیح عبدالرحمٰن ہے یہ تابعی ہیں حضرت ابو بکر صدیق سے روایت کرتے ہیں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں ان کے بارے میں "رحل الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقبض النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو فی الطریق وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احادیث (مراسیل)

صنابح بن الاعسر الاحمسی صحابی ہے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ صاحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقال لہ الصنابحی تو پانچویں اور چھٹے میں بھی کوئی فرق نہ رہا۔ بعض کے نزدیک صنابحی تین ہیں یعنی اس نام کا ایک تیسرا شخص بھی ہے کما ھو الظاہر من النسخۃ الہندیۃ اور یہ وہی ہے جن سے مالکؒ نے روایت لی ہے۔ شاہ صاحب کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ گویا امام مالک کو وہم نہیں ہوا بلکہ خود امام بخاری کو ہوا ہے۔ (16) اس قول کے مطابق صنابحی نام کے دو صحابی ہوئے اور ایک تابعی۔ مذکورہ روایت امام ترمذیؒ نے تعلیقاً ذکر کی ہے۔

اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ پہلے اور دوسرے جملے میں کیا جوڑ ہے کہ "میں فخر کرونگا تمہاری کثرت پر باقی امتوں کے سامنے قیامت کے دن پس تم آپس میں قتال مت کیا کرو"۔

اس کا جواب علامہ ابوالطیب سندھی نے دیا ہے کہ قتال باہم سبب تقلیل امت ہے جو مخل بالکثرت ہے تو یہ علت ہے حکم سابق کے لئے معنی یہ ہوگا کہ قتال نہ کرو تاکہ میں فخر کثرت کی وجہ سے کروں۔ حضرت مدنی فرماتے ہیں کہ اس میں تمام وہ چیزیں شامل ہیں جو مخل بالکثرت ہیں مثلاً شادی بیاہ وغیرہ میں زر کثیر کا خرچ کرنا وغیرہ کے رسم ورواج اس میں داخل ہیں۔

---

(16) تہذیب التہذیب ص:۹۰ ج:۱

باب مفتاح الصلوٰۃ الطھور

مدار سند یہاں سفیان ہے پھر ''ح'' ہے مگر کاتبین کی غلطی سے چھوٹ گئی ہے مگر چونکہ نسخہ کے اندر کچھ لکھنا صحیح نہیں اس لئے بعد میں بھی پہلے کی طرح برقرار رکھا گیا۔

محمود بن غیلان شیخ الترمذیؒ ہیں ابوداؤد کے علاوہ اصحاب خمسہ نے ان سے روایات لی ہیں بالاتفاق ثقہ ہیں۔ یہاں سفیان سے کون سے سفیان مراد ہیں کیونکہ سفیانؒ مشہور دو ہیں ایک سفیان ثوری ہیں دوسرے سفیان بن عیینہ ہیں دونوں میں تمیز مشکل ہے کیونکہ دونوں کے شیوخ وتلامذہ اکثر ایک ہیں زمانہ بھی ایک ہے مرویات بھی تقریباً ملتی جلتی ہیں۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ حدیث تخریج ہدایہ میں نقل کی گئی ہے وہاں سفیان مقید بہ ثوری ہے کوفہ میں سب سے پہلے جمع احادیث کا کام بحکم عمر بن عبدالعزیزؒ انہوں نے کیا۔ ۷۷ھ میں پیدا ہوئے ''۸۴'' سال کی عمر پاکر ۱۶۱ھ میں وفات پاگئے۔

محمد بن بشار لقب بندار ہے ثقہ ہے حافظ ذہبی فرماتے ہیں کہ ان پر کلام بے سند ہے ۲۵۲ھ ان کی تاریخ وفات ہے۔ عبد الرحمن بن مهدی بالاتفاق ثقہ ہیں۔ قال علی ابن المدینی کان اعلم الناس بالحدیث قال احمد بن حنبل کہ یہ جس سے روایت کرے یہ اس کی حجیت کے لئے کافی ہے م ۱۹۸ھ کو وفات پائی ہے۔ عبداللہ بن محمد بن عقیل قال الترمذیؒ ہو صدوق یہ کمزور تعدیل کے الفاظ ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ دیانۃً تو صحیح ہے مگر ذہن وحافظہ کمزور ہے اس لئے کبھی صدوق کے ساتھ سیئ الحفظ سوء الحفظ یا قد تکلم علیہ بعض اهل العلم من قبل حفظه کی قید ہوتی ہے لہٰذا حسن کے درجے تک ان کی روایت پہنچ جاتی ہے۔

وسمعت محمد بن اسماعیل اس سے مراد امام بخاری ہیں ہر جگہ قال محمد یا سمعت محمد سے مراد امام بخاری ہی ہونگے۔

مقارب الحدیث بعض نے جرح کے الفاظ میں شمار کیا ہے مگر یہ غلط ہے کیونکہ یہ تعدیل کے الفاظ

میں ہے مقارب بالفتح و بالکسر دونوں طرح پڑھنا جائز ہے یعنی اسم مفعول و فاعل دونوں طرح صحیح ہے اگر بکسر الراء ہو تو معنی یہ ہوگا کہ اس کی روایت دوسروں کی روایت کے قریب ہے اور اگر بالفتح ہو تو معنی یہ ہوگا کہ دوسروں کی روایت اس کے قریب ہے۔

محمد بن الحنفیۃ یہ حضرت علیؓ کے صاحبزادے ہیں متعدد صحابہؓ سے روایت کرتے ہیں حضرت عثمان و علی سے روایات ثابت ہیں حضرت علیؓ کی مستند روایات انہی سے مروی ہیں۔ حضرت علی کی باندی کے بیٹے ہیں اسی کی طرف نسبت ہے ان کو شیعہ علی اصغر کہتے ہیں۔

مفتاح الصلوٰۃ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ مفتاح چابی کو کہتے ہیں چونکہ حدث کی وجہ سے آدمی پر ایک نوع قفل لگتا ہے کہ وہ نماز نہیں پڑھ سکتا اس لئے جب وضو کرے گا تو وہ کھل جائے گا۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس تشبیہ کو نور نبوت سے پہچانا جاتا ہے اور کوئی چارہ نہیں جیسے مفتاح الجنۃ الصلوٰۃ ہاں البتہ چابی کے لئے اسنان کا ہونا ضروری ہے تو نماز کے ساتھ اور اعمال بھی ضروری ہیں۔

دوسری توجیہ:۔ حضرت مدنیؒ فرماتے ہیں کہ کلام میں استعارہ ہے استعارہ یہ ہے کہ تشبیہ میں سے ایک طرف کو حذف کیا جائے اور ایک کو باقی رکھا جائے اور محذوف پر لوازم و ملائمات کے قرائن ہوں اگر مشبہ بہ محذوف مشبہ مذکور ہو تو استعارہ مکنیہ ہے یہاں بھی اسی طرح ہے کہ صلوٰۃ کی تشبیہ ایک بیت کے ساتھ دی کہ جس طرح بیت سے حفاظت ہوتی ہے ڈاکو چور وغیرہ سے اسی طرح نماز روحانی مضرات سے حفاظت کرتی ہے۔ پھر مفتاح کا ذکر ملائم مشبہ بہ (بیت) ہے تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔ اور اگر طرفین مذکور ہوں اور وجہ تشبیہ اور ادوات تشبیہ محذوف ہو اس کو تشبیہ بلیغ کہتے ہیں اور اگر چاروں (طرفین، وجہ شبہ، حرف تشبیہ) مذکور ہوں تو اس کو تشبیہ کامل کہتے ہیں۔

باب مایقول اذا دخل الخلاء

بیت الخلاء کے لئے عربی میں بہت سارے نام استعمال کئے جاتے ہیں۔ (۱) بیت الخلاء (۲) بیت الادب (۳) بیت الطہارۃ (۴) مستراح وغیرہ۔

مولانا یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں کہ اگر چہ دوسری قوموں میں بھی یہ بات ہے کہ مستقذر چیزوں کا نام صراحت سے نہیں لیتے بلکہ کنایہ استعمال کرتے ہیں مگر یہ اقوام اپنی اس عادت میں عرب کے نقش قدم پر ہیں کہ اولاً انہوں نے ایسے الفاظ کا استعمال کیا۔

ماقبل سے ربط:۔

ابواب الطہارت میں دوطرح کے مسائل ہیں وجہ یہ ہے کہ طہارت کبھی جسمانی ہوتی ہے اور کبھی روحانی ہوتی ہے۔ اس کے اسباب بھی کبھی جسمانی ہوتے ہیں کبھی روحانی۔ اس سے سابقہ باب سے قبل باب میں طہارت جسمانی و روحانی دونوں کا ذکر تھا کیونکہ وضو سے طہارت ظاہری و باطنی دونوں حاصل ہوجاتی ہیں اس کے بعد والے باب میں اس بات کا بیان تھا کہ جب طہارت ظاہری و باطنی دونوں کا حصول نہ ہو تو نماز نہ ہوگی اگر چہ طہارت روحانی کے نہ ہونے کے صورت میں فراغ الذمہ ہوجائے گا لیکن افادیت کامل نہ ہوگی۔ اس باب میں اس نجاست کا ذکر ہے جس سے بدن ناپاک ہو۔ روح اور بدن میں راکب ومرکوب کا سا گہرا تعلق ہے اس لئے دو ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر بدن میں نجاست موجود ہو تو روح متاثر ہوتی ہے اگر زیادہ کثیف نجاست ہے کالمنی تو کامل روح ملوث ہوجاتی ہے اور اگر نجاست کثیف نہیں جیسے ریح تو روح زیادہ ملوث نہیں ہوتی بلکہ فقط اطراف کے دھونے پر اکتفاء کیا جاتا ہے جبکہ منی میں بغیر غسل کام نہیں بنتا۔ پھر تلویث کا کم یا زیادہ ہونا فقط نور نبوت سے معلوم کیا جاسکتا ہے یا یوں کہنا چاہئے کہ بول وغائط بھی کثیف تو ہیں ہی مگر دفع حرج کی وجہ سے غسل اطراف پر اکتفاء کیا گیا۔

شیخ ابوعلی سینا کہتا ہے کہ اگر مشرق سے ایک آدمی خط مستقیم پر چلے اور مغرب سے بھی ایک آدمی چلے خط مستقیم پر اور چلتے چلتے دونوں کی ملاقات ہوجائے تو اگر چہ یہ پہلے ایک دوسرے سے متاثر نہ تھے لیکن اب ایک دوسرے سے متاثر ہوجائیں گے۔ جیسے کہ آج کل دنیائے اسلام یورپ کے قرب کی وجہ سے متاثر ہے معلوم ہوا کہ قرب علت تاثیر و تاثر ہے تو روح اور بدن جو آپس میں مثل راکب ومرکب کے تعلق رکھتے ہیں تو ایک دوسرے سے متاثر ضرور ہونگے۔

شعبة ابن الحجاج ثقة بالاتفاق قال سفيان الثوری شعبه امير المؤمنين فی الحديث قال

احمد بن حنبل (1) شعبة امة وحده فی هذ الشان ای فی الرجال یہی وجہ ہے کہ رجال پر سب سے پہلے انہوں نے تحقیق کی ہے گویا اسماء الرجال کے فن کے مدون اول ہیں۔قال الامام الشافعی (2) لولا شعبة لما عرف الحدیث بالعراق ای باعتبار الصحة' ۱۶۰ھ میں وفات پاگئے۔

عبد العزیز بن صہیب وثقه امام احمد' یہ تابعی ہیں وفات ۱۳۰ھ میں ہوئی۔

انس بن مالک نے دس سال حضور کی خدمت کی ہے اخلاقیات کا ایک وافر حصہ ان سے منقول ہے۔ ۹۲ھ یا ۹۳ھ میں علی اختلاف الروایتین وفات پاگئے۔عمر ۱۰۰ سال سے متجاوز ہے۔

قوله الخبث والخبیث او الخبث والخبائث چونکہ اس کے بعد صحیح روایت مذکور ہے مگر وہاں فقط الخبث والخبائث کا ذکر ہے معلوم ہوا کہ راوی کا شک درست نہیں۔

قوله اللّٰهم ...الخ خلیل نحوی نے لکھا ہے کہ اللّٰہم اصل میں یا اللہ تھا یا حرف نداء کو حذف کر کے عوض میں میم مشدد لے آئے اللّٰہم بن گیا۔

وجہ التعوذ عند الدخول:۔

کہ بیت الخلاء چونکہ خالی رہتا ہے اور شیاطین گندی اور اندھیری جگہ کو پسند کرتے ہیں جبکہ فرشتے روشنی اور صاف ستھری جگہ کو پسند کرتے ہیں تو بیت الخلاء میں فرشتوں سے بعد اور جنات سے قرب پیدا ہوتا ہے اور چونکہ الجنات یلعب بمقاعد بنی آدم تو ضرر کا گمان تھا اس لئے تعوذ من ضررہم کی ضرورت پڑی۔رہی یہ بات کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو معصوم تھے ان کو یہ دعاء پڑھنے کی ضرورت کیوں پڑی؟؟ عارضۃ الاحوذی میں ابن العربیؒ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ ضرر جنات وغیرہ سے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم محفوظ تھے لیکن پھر بھی یہ لعین کبھی کبھی پیش آتا تھا جیسے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بقول بعض کی ماتقدم وما تاخر کی مغفرت مشروط بالاستغفار تھی اس طرح ان کی عصمت من ضرر الشیطان مشروط بالتعوذ تھی۔

پھر یہ تعوذ فقط صحراء میں ہے یا گھر و بنیان میں بھی؟ تو حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ ہر تخلی کے لئے ہے

باب مایقول اذا دخل الخلاء

(1) تہذیب التہذیب ۳۴۳ ج:۴ (2) ایضاً ۳۴۴ ج:۴ لفظ ماعرف الحدیث بالعراق۔

چاہے فی الصحراء ہو یا فی البنیان البتہ اس تعوذ کے وقت میں اختلاف ہے کہ کب پڑھے تو امام مالکؒ کے نزدیک بعد دخول الخلاء بھی پڑھ سکتا ہے جبکہ عند الجمہور فقط قبل الدخول پڑھ سکتا ہے بعد میں نہیں بعد میں استحضار دعاء کر سکتا ہے۔ واضح رہے کہ امام مالک کا اختلاف بعد الدخول قبل التکشف کی صورت میں ہے بعد التکشف بالاجماع دعائے تعوذ نہیں پڑھ سکتا۔ اصل میں یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے کہ امکنہ نجسہ میں ذکر واذکار جائز ہے یا نہیں تو عند مالک صحیح ہے خلافاً للجمہور تو عند الکل اگر بیت الخلاء گھر میں ہے تو قبل الدخول الیہ پڑھے اور اگر تکشف صحراء میں ہے تو تکشف سے پہلے پڑھے۔

امام مالکؒ ظاہر حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء یعنی جب داخل ہو جاتے تو یہ دعاء پڑھتے لہٰذا بعد الدخول بھی پڑھنا صحیح ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔

جواب نمبر ۱:۔ یہ ہے کہ یہاں اذا دخل بمعنی اذا اراد کے ہے جیسے کہ امام بخاری نے الادب المفرد (3) میں اس کی تخریج کی ہے اور مسند احمد (4) میں بھی اراد کا ذکر ہے۔

جواب نمبر ۲:۔ اذا کا مدخول تین طرح کا ہوتا ہے۔

(۱) کبھی جزاء مدخول اذا کے بعد ہوتی ہے جیسے کہ واذا حللتم فاصطادوا (5) الآیۃ اس میں جزاء یعنی اصطیاد بعد مدخول اذا یعنی بعد الحلۃ واقع ہوتی ہے۔

(۲) کبھی جزاء مدخول اذا کے ساتھ معی ہوتی ہے جیسے کہ واذا قرء القرآن فاستمعوا (6) الآیۃ تو استماع (جو جزاء ہے) یہ قراءت (جو مدخول اذا ہے) کیساتھ معاً ہے۔

(۳) اور کبھی جزاء مدخول اذا کے بعد نہیں بلکہ مدخول اذا سے پہلے ہوتی ہے جیسے کہ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا (7) الآیۃ تو یہاں غسل وجوہ وغیرہ (جو کہ جزاء ہے) پہلے ہوگا قیام الی الصلوۃ سے (جو کہ مدخول اذا ہے) تو چونکہ یہاں پر بھی احتمال آیا تو استدلال باطل ہوا کیونکہ قاعدہ ہے اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

---

(3) کمافی نیل الاوطار ص ۷۲ ج ۱　　(4) مسند احمد ص ۸۷ ج ۲ بلفظ اذا اراد احدکم ان یدخل فلیقل الخ۔

(5) سورہ مائدہ رکوع ۱　　(6) سورہ اعراف رکوع ۲۴　　(7) سورہ مائدہ رکوع ۲

امام مالک کا استدلال ثانی یہ ہے کہ ابوداؤد(8) میں ہے حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ'' کـــان رسـول اللّٰه صـلـی اللّٰه علیه وسلم یذکر اللّٰه علیٰ کل احیانه '' اس میں وقت دخول الخلاء بھی شامل ہے' اس کے تین جوابات ہیں۔

ایک یہ ہے یہاں پر کل سے مراد اکثر ہے جیسے کہ قـولـه تعالی(9) واوتیت من کل شیٔ'' یہاں پر بھی مراد یہ ہے کہ ضروری اشیاء میں اکثر چیزیں دی گئی تھیں۔

جواب۲ یہ ہے کہ یہاں یذکر ذکر بالضم سے ہے نہ کہ ذکر بالکسر سے اور مراد قلبی ہے۔

جواب۳ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا کہ یہاں ذکر سے مراد اذکار متواردہ ہیں یعنی وہ اذکار جن کے لئے وقت مقرر ہے تو مقررہ وقت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پابندی فرماتے۔ نیز الزاماً ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر کل احیانہ علی الاطلاق ہوتو پھر عند التکشف کا قول بھی کرنا چاہیے حالانکہ اس کے آپ بھی قائل نہیں معلوم ہوا کہ حدیث میں تقیید ہے لہذا آپ کا استدلال اس سے درست نہیں۔

اصلاح خطاء المحدثین (10) میں علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ خبث بسکون الباء یہ مشہور ہے حالانکہ یہ غلط ہے صحیح خبث بضم الباء ہے کیونکہ خُبث مصدر ہے اور خُبُث جمع ہے اور مراد یہاں بیان جمع ہے جس طرح خبائث جمع خبیثۃ نظیرہ شرائط جمع شریطۃ' لیکن قاضی ابوبکر ابن العربی فرماتے ہیں کہ علامہ خطابی کا محدثین کی تغلیط کرنا غلطی ہے کیونکہ خبث خبث دونوں جمع کے صیغے ہیں۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ خبث بمعنی مکروہ کی متعدد صورتیں ہیں (۱) قولی (۲) اعتقادی (۳) فی الاکل والشرب' قولی کو سب وشتم کہتے ہیں۔ اگر خبث اعتقادی مفرط ہوتو یہ کفر ہے اور اگر مفرط نہ ہوتو اعتقاد سوء ہے۔ اگر خبث فی الماکولات مفرط ہے تو حرام ورنہ مکروہ اور اگر خبث فی المشروبات ہے تو اس کو اضار کہتے ہیں۔

روایت مشہور ہے کہ ایک مرتبہ سعد بن عبادہؓ کہیں پیشاب کررہے تھے اچانک موت واقع ہوئی بعد میں لوگوں نے دیکھا تو ہاتف نے سنائی دی۔

---

(8) ص:۳ ج:۱ (9) سورہ نمل رکوع:۲

(10) ص:۹

قتلنا سید الخزرج سعد بن عبادة

رمیناه بسهمین فلم نخط فؤاده

بعض نے اس پر کلام کیا ہے کہ یہ منقطع ہے۔ایک دوسری روایت ہے کہ سعد نے ایک سوراخ میں پیشاب کیا وہ جنات کا گھر تھا اس لئے انہوں نے ضرر ونقصان پہنچایا۔

ترمذیؒ میں آگے ایک روایت آتی ہے جس میں بسم اللہ کا بھی ذکر ہے کہ عند دخول الخلاء بسم اللہ کہے اکثر کے نزدیک وہ روایت ضعیف ہے لہذا دخول بیت الخلاء کے لئے اللهم انی اعوذبك ...الخ کی دعاء ہے یہی پڑھ لی جائے۔ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی روایت عمریؒ (عبداللہ) نے کی ہے جو مسلم کی شرط کے مطابق ہے اس لئے عند البعض پہلے بسم اللہ کہے پھر یہ دعاء پڑھے جبکہ بعض نے اس کے برعکس کہا ہے۔

عالمگیری اور شامی (11) میں آداب الخلاء بتلائے گئے ہیں۔

(۱) جب تک شدت آئے قضاء حاجت میں اس سے پہلے جگہ کا بندوبست کرنا چاہئے۔

(۲) ہو سکے تو کپڑے تبدیل کر کے جائے نہ ہو سکے تو کپڑوں کا اچھی طرح خیال رکھے۔

(۳) داخل ہوتے وقت اگر انگوٹھی پر اسم اعظم وغیرہ لکھا ہوا ہو تو اگر وہ ظاہر ہو تو وہ چھپا دینا چاہئے۔

(۴) ننگے سر داخل نہ ہو۔

(۵) اگر اللهم انی اعوذبك ..الخ دعاء پڑھنا بھول جائے تو استحضار دعاء کرے۔

(۶) پہلے بایاں پاؤں داخل کرے پھر دایاں پاؤں داخل کرے۔

(۷) جب تک کھڑا ہو ستر نہ کھولے جب زمین کے قریب ہو جائے تب ستر کھولے۔

(۸) بائیں گھٹنے پر جھک کر ٹیک لگائے۔

(۹) آسمان کی طرف نہ دیکھے نہ ادھر ادھر دیکھے بلکہ بتقاضائے حیا سر جھکائے بیٹھا رہے۔

(۱۰) شرمگاہ اور ماخرج کو نہ دیکھے کیونکہ یہ موجب نسیان و مکروہ ہے۔

(۱۱) امر آخرت میں نہ سوچے جیسے فقہ حدیث وغیرہ۔

---

(11) شامی ص:۵۵۹ ج:۱

(۱۲) تنحنح سے اجتناب کرے۔

(۱۳) جواب سلام نہ دے۔

(۱۴) چھینک پر الحمد للہ نہ کہے۔

(۱۵) اذان کا جواب نہ دے۔

(۱۶) اگر چھینک آئے تو دل میں الحمد للہ کہہ سکتا ہے اسی طرح اذان کا جواب دل میں دے سکتا ہے۔

(۱۷) کسی دوسری چیز کیساتھ ٹیک لگا کر نہ بیٹھے۔

(۱۸) اچھی طرح اور جلد فارغ ہونے کی کوشش کرے زیادہ دیر تک بیٹھے رہنے سے بواسیر کی تکلیف ہوتی ہے۔

(۱۹) فراغت کے بعد پیشاب کے راستے کو آہستہ آہستہ دبائے تاکہ جو قطرات باقی ہوں وہ نکل جائیں۔

(۲۰) اگر صحراء میں ہے تو استنجاء بالاحجار کر کے اس جگہ سے ہٹ جائے جب قطرات ختم ہونے کا یقین ہو جائے تو پھر بیٹھ جائے اور پانی سے استنجاء کرے۔

(۲۱) اگر استنجاء بالماء سے پہلے ٹشو وغیرہ استعمال کر سکتا ہے تو یہ اولیٰ صورت ہے ورنہ فقط پانی ہی کافی ہے۔

(۲۲) استنجاء بالماء میں پانی کی مقدار متعین نہیں ہاں یہ خیال رہے کہ رائحہ کریہہ دور ہو اگر معمولی رائحہ رہ جائے جس کا دور کرنا متعذر ہو تو کوئی حرج نہیں رائحہ کریہہ کی دوری کی پہچان یہ ہے کہ محل سے چکناہٹ ختم ہو جائے۔

(۲۳) اس سے ہاتھ، محل اچھی طرح صاف ہو جائے گا مگر پھر بھی زمین پر ہاتھ رگڑ لے، اگر صابن کا انتظام ہو تو اس کو بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔

(۲۴) استنجاء بالماء کے بعد سکھانے کے لئے ٹشو یا کپڑا استعمال کیا جائے ورنہ ہاتھ سے خشک کرنے کی کوشش کرے تاکہ کپڑوں کو کم سے کم ماء مستعمل لگے۔

(۲۵) شامی میں ہے کہ ماخرج کو دفنائے یہ صحرا کا حکم ہے لیٹرین وغیرہ میں حکم یہ ہوگا کہ خوب پانی

بہائے تا کہ مخرج غائب ہو۔

(۲۶) بہشتی زیور میں ہے کہ ازار بند اندر ہی باندھ لے۔

(۲۷) پہلے دایاں پاؤں نکالے پھر بایاں پاؤں نکال دے۔

(۲۸) نکلنے کے بعد غفرانک یا الحمد للہ الذی اذہب عنی الاذی وعافانی پڑھے۔

اضطراب:۔

لغۃً حرکت کو کہتے ہیں اصطلاح محدثین میں اضطراب اختلاف کو کہتے ہیں۔اختلاف کبھی متن میں الفاظ کا ہوتا ہے اور کبھی سند میں راویوں کا ہوتا ہے۔اضطراب فی المتن کو حل کرنا ائمہ مجتہدین کا وظیفہ ہے جب کہ اختلاف فی السند کو حل کرنا محدثین کا کام ہے۔البتہ اضطراب کو ختم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ(12) یا تو تطبیق بین الروایات دی جائے۔دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ترجیح دی جائے۔ایک روایت کو راوی کی قوت حافظہ یا کثرت الملازمہ کی وجہ سے۔

یہاں اضطراب کی بنیاد یہ ہے کہ حضرت قتادہ کے چار شاگرد ہیں(۱) سعید بن ابی عروبہ (۲) ہشام دستوائی (۳) شعبہ (۴) معمر حضرت قتادہ کے شیخ اس روایت میں کون ہے تو شاگردوں میں اختلاف ہے ہشام کی روایت میں ہے کہ قتادہ زید بن ارقم سے بلاواسطہ روایت کرتے ہیں باقی تین شاگرد (سعید،شعبہ،معمر) کہتے ہیں کہ قتادہ نے زید بن ارقم سے بلاواسطہ نہیں سنا ہے بلکہ قتادہ اور صحابی کے درمیان واسطہ ہے۔یہ ہوا ایک اضطراب ' دوسرا اضطراب یہ ہے کہ واسطے کی تعیین میں اختلاف ہے کہ حضرت قتادہ نے کس کے واسطے سے زید بن ارقم سے سنا؟ تو سعید قتادہ عن قاسم بن عوف شیبانی کا ذکر کرتے ہیں جبکہ شعبہ و معمر نضر بن انس کا واسطہ ذکر کرتے ہیں۔

تیسرا اضطراب یہ ہے کہ حدیث مذکور کس صحابی کی مسندات میں سے ہے تو انس کی مسندات میں سے اس کو معمر نے ذکر کیا ہے جبکہ بقیہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ یہ زید بن ارقم کی مسندات میں سے ہے۔

قال ابو عیسیٰ سالت محمداً امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے اس حدیث میں اضطراب کے بارے میں امام بخاری سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا **یحتمل ان یکون روی عنهما جمیعاً** یہ کہہ کر اضطراب

(12) تدریب الراوی ص:۲۶۲ ج:۱

کے حل کی طرف اشارہ کیا اب عنہا کی ضمیر کا مرجع کون ہے کہ اس سے اضطراب حل ہو تو بہترین توجیہ یہ ہے کہ یہ قاسم بن عوف اور نضر بن انس دونوں کی طرف راجع ہے اسی کو علامہ ابوالطیب نے غایۃ المقصود میں پسند کیا ہے علامہ عینیؒ نے بھی اس کو پسند کیا۔ حضرت بنوریؒ اور مبارکپوری نے بھی اس کی تائید کی ہے اور اس پر جزم کیا ہے اور باقی تمام توجیہات کو غلط کہا ہے۔ تو اس سے دوسرا اضطراب دور ہوا۔ پہلے اضطراب کی طرف اشارہ نہیں کیا تو حل اضطراب ثانی یہ ہے کہ امام بخاری نے فرمایا ہو سکتا ہے کہ قتادہ نے قاسم بن عوف اور نضر بن انس دونوں سے سنا ہو۔ تو اختلاف ختم ہوا۔

رہا اضطراب ثالث تو اس کو امام بیہقی (13) نے حل کیا ہے امام احمد کا قول نقل کیا اور کہا کہ معمر عن انس یعنی معمر کا اس کو انس کی مسندات میں شمار کرنا وہم پر مبنی قرار دیا ہے تو یہ حضرت زید بن ارقم کی مسندات میں سے ہوئی۔ رہا اضطراب اول اس کی طرف ان حضرات نے التفات نہیں کیا کیونکہ اس میں ہشام کا وہم جلی ہے کیونکہ حاکم اور احمد (14) نے تصریح کی ہے کہ قتادہ کی ملاقات سوائے انس کے کسی سے ثابت نہیں تو زید بن ارقم سے روایت براہ راست غلط ہے۔

احمد بن عبدۃ الضبی کوفی کی حافظ ابوحاتم اور نسائی نے توثیق کی ہے ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ ابن خراش کے بقول بعضوں نے کلام کیا ہے مگر یہ غلط ہے بقول ذہبی کسی نے کلام نہیں کیا تاریخ وفات ۲۴۵ھ ہے۔ جبکہ حماد بن زید کی تاریخ وفات ۱۹۷ھ ہے۔ ابن مہدی فرماتے ہیں کہ ماراءیت احفظ منہ ولا اعلم بالسنۃ۔

باب مایقول اذا خرج من الخلاء

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ اوقات بعض ادعیہ کے لئے مخصوص فرمائے تھے کیونکہ مصروفیات اور بشری تقاضوں کی وجہ سے مسلسل اذکار دھندر رہیں اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اوقات للادعیہ مخصوص فرمائے تاکہ ظاہری غفلت کے خلل کو دور کیا جائے اس کو اذکار متواردہ کہتے ہیں ان مخصوص مواقع میں سے ایک

(13) بیہقی کبریٰ ص:۹۶ ج:۱ (14) تہذیب التہذیب ص:۳۵۵ ج:۸

موقع دخول خلاء ہے دوسرا خروج خلاء ہے۔

صحیح نسخہ کونسا؟ اس نسخہ میں محمد بن حمید کا ذکر ہے بعض مصری نسخوں میں بھی یہی ذکر ہے عارضۃ الاحوذی میں متن میں بھی یہی ہے یہ غلط ہے بعض نسخوں میں احمد بن محمد ہے یہ بھی غلط ہے کیونکہ اس نام کا کوئی شیخ امام ترمذیؒ کا نہیں حتی کہ رجال کے کسی طبقہ میں بھی اس کا ذکر نہیں صحیح یہ ہے کہ یہ محمد بن اسماعیل ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ زرقانی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ روایت ترمذی عن البخاری ہے معلوم ہوا کہ یہی نسخہ صحیح ہے باقی غلط ہیں۔

مالك بن اسماعيل یہ کوفی ہیں شیخ البخاری ہیں ۲۱۹ھ وفات ہے۔ یوسف ابن ابی بردہ ان کے والد ابو بردہ بن ابی موسیٰ ہے ان سے روایت کرتے ہیں ابو بردہ کا نام خود امام ترمذیؒ نے نقل کیا ہے کہ عامر بن عبداللہ ہے دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا نام حارث ہے وفات کی تاریخ ۱۰۳ھ ہے۔

غفرانك یہاں دو بحثیں ہیں۔ ایک یہ کہ غفرانک ترکیب میں کیا واقع ہے؟ دوسری بحث یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو استغفار کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ ابن ماجہ (1) میں ''الحمدللّٰہ الذی اذھب عنی الاذی وعافانی'' کا ذکر ہے گویا کہ دو لفظ ہو گئے۔

بحث اول کی تحقیق یہ ہے کہ غفرانک کا عامل اغفر محذوف ہے حذف وجوبی قیاسی کے ساتھ حذف وجوبی اس لئے کہ قرینہ اور قائم مقام موجود ہے اور قیاسی اس لئے کہ رضی نے (جو کہ نحو کا امام ہے) ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ جو مصدر اپنے فاعل یا مفعول کی طرف مضاف ہو اور وہ مصدر بیان نوع یا بیان عدد کے لئے نہ ہو تو اس کا عامل محذوف وجوباً ہوگا۔ تو یہاں بھی غفرانک مصدر مضاف الی الفاعل ہے اور کوئی خاص نوع مغفرت مراد نہیں نہ ہی کوئی عدد کا بیان ہے لہٰذا اس کا عامل جو اغفر ہے محذوف ہوگا وجوباً لہٰذا یہ مفعول مطلق ہے۔

بحث ثانی یہ ہے کہ استغفار کی ضرورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کیوں پیش آئی حالانکہ وہ تو مغفور لہ تھے؟ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔ ایک یہ جو علامہ بنوری (2) نے دیا ہے کہ یہاں غفرانک بمعنی شکرانک

باب مایقول اذا خرج من الخلاء

(1) ص:۲۶ (2) معارف السنن ص:۸۳ ج:۱

کے ہے کیونکہ عرب کہتے ہیں'' غفرانك لا كفرانك '' تو کفران کے مقابلے میں غفران کا آنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں بمعنی شکر ہے کیونکہ شکر کے مقابل کفران ہے اس کی تائید عمل الیوم واللیلۃ (3) اور ابن ماجہ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں الحمد للّٰہ۔۔۔الخ کا ذکر ہے جو بمعنے شکر ہے۔

یہ جواب منعی ہے دیگر جوابات تسلیمی ہیں یعنی ہمیں تسلیم ہے کہ یہاں غفرانک بمعنی استغفار ہے۔

اعتراض:۔ پھر تو یہ روایت ترمذیؒ کی دیگر روایت کے ساتھ معارض ہو جائے گی کیونکہ اس روایت میں ہے کہ خروج من الخلاء کے وقت کلمات استغفار ادا کرتے تھے جبکہ ابن ماجہ کی روایت الحمد للہ۔۔الخ میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کلمات شکر ادا کرتے تھے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب یہ بات ملحوظ رکھتے کہ اللہ کا احسان ہے کہ عافیت عطا فرمائی تو الحمد للّٰہ۔۔الخ کہہ کر شکر ادا کرتے اور جب اس بات کا خیال رکھتے کہ انقطاع ذکر آیا تو استغفار کرتے۔

اعتراض:۔ اگر چہ وقت الخلاء مکان نجس میں مکث ہے مگر یہ حکم خداوندی کی تکمیل کے لئے ہے اور تکمیل حکم میں گناہ نہیں تو استغفار چہ معنی وارد؟

جواب:۔ اس میں چونکہ ضرورت انسانی ہے تو اگر چہ یہ تکمیل حکم ہے پھر بھی یہ نقصان وقصور انسان کی طرف راجع ہے بالفاظ دیگر انسان کو کھانے پینے کی ضرورت ہوتی ہے مگر اتنا کھائے کہ عبادت کر سکے قوت لایموت پر عمل پیرا ہو مگر اتنا کھانا کہ بیت الخلاء کے استعمال کی ضرورت آئے اس پر استغفار کی ضرورت ہے۔

رہا یہ۔ ہے ماتقدم وماتأخر سب گناہ معاف ہوئے تھے تو استغفار کی کیا ضرورت تھی؟

جواب ۱:۔ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ مغفرت مشروط بالاستغفار تھی جس طرح رفع الدرجات مشروط بالدعاء تھا۔اس لئے وہ دعائیں کرتے تھے۔

جواب ۲:۔ یہ امت کی تعلیم کے لئے استغفار کیا کہ امت کو معلوم ہو کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم استغار

---

(3) عمل الیوم واللیلۃ ص:۲۲

کرتے ہیں تو لوگ بھی کریں گے جس طرح منبر پر چڑھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز پڑھنا امت کی تعلیم کے لئے تھا تاکہ ہر ایک واضح طور پر نماز کا طریقہ دیکھ سکے۔

جواب ۳:۔ یہاں استغفار یا مغفرت بمعنی ستر ہے کہ اللہ میرے اور گناہ کے درمیان ستر فرمائے اور گناہ کی نوبت ہی نہ ہو۔

جواب ۴:۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا استغفار تواضعاً تھا کیونکہ ان کو تکبر سے نفرت تھی اور تواضع پسند تھا۔

جواب ۵:۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم معرفت باری تعالیٰ میں لحہ بلحہ ترقی فرماتے تھے اور ترقی کا اصول یہ ہے کہ آدمی جب ایک درجے کو پہنچ جائے تو اس میں تلذذ محسوس کرتا ہے جب اس کا درجہ بڑھ جائے تو نچلا درجہ معیوب نظر آتا ہے۔ تو چونکہ نچلے درجے میں متلذذ ہوا تھا تو اس تلذذ پر استغفار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کرتے تھے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ ترقی کی منازل کی کوئی انتہا نہیں کوئی بھی سالک اللہ کو پہنچ نہیں سکتا۔

جواب ۶:۔ یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام جب دنیا میں آئے اور قضائے حاجت کی ضرورت پیش آئی تو رائحہ کریہہ محسوس کیا تو ان کو احساس ہوا کہ یہ شجرہ ممنوعہ کی وجہ سے ہے تو غفرانک فرمایا پھر اولاد میں سنت جاریہ بن گئی۔

قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن غریب اس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے۔

یہاں دو باتیں ہیں ایک یہ کہ مذکورہ حدیث کو صحیح نہیں کہا یہ محل نظر ہے۔ حالانکہ متعدد کتب میں یہ مذکور ہے امام نوویؒ نے اس کو صحیح کہا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا کہنا کہ حدیث عائشہؓ کے علاوہ اس باب میں کوئی حدیث معروف نہیں یہ بات بھی محل نظر ہے۔ کیونکہ حضرت انس کی روایت ابوداؤد (4) ابن ماجہ (5) اور عمل الیوم واللیلۃ میں مذکور ہے اور معروف ہے۔

---

(4) ص:۲ لیکن وہاں بھی راوی حضرت عائشہ ہیں۔ البتہ ابن ماجہ ص:۲۶ پر حضرت انس کی روایت ہے۔

(5) ص:۷ "باب مایقول اذا خرج من الخلاء"

باب فی النهی عن استقبال القبلة بغائط او بول

اس باب میں ان احادیث کا بیان ہوگا جن میں قبلہ کا استقبال غائط یا بول کے ساتھ کرنے کی ممانعت آئی ہے اس کے وجہ یہ ہے کہ قبلہ شعائر اسلام میں سے ہونے کی وجہ سے احترام کے قابل ہے اور تقوی کی علامت ہے۔

سعید بن عبد الرحمن المخزومی یہ شیخ الترمذیؒ والنسائیؒ ہے نسائی نے اس کی توثیق کی ہے متوفی ۲۴۹ھ ہیں۔

سفیان بن عیینہ کوفی ہیں جلیل القدر محدث اور ثقہ ہیں اخیر عمر میں حافظہ کمزور ہوگیا تھا کبھی تدلیس بھی کرتے ہیں مگر چونکہ ثقات سے ہوتی ہے اس لئے معتبر ہے عمر بن دینار سے ان کی روایت سب سے زیادہ صحیح ہے۔

زهــری کا تعارف امام ترمذیؒ نے خود کرایا ہے محمد بن مسلم بن عبیداللہ بن شہاب الزہری گویا ان کی نسبت جد اعلی کی طرف ہے۔

عطاء بن یزید مدنی اور نزیل الشام ہے ثقہ ہیں۔ ابوایوب انصاری کا نام خالد بن زید ہے۔

غائط اصل میں نشیبی زمین کو کہا جاتا ہے اس کا اطلاق حدث پر بھی ہوتا ہے اور یہی اطلاق اب زیادہ مشہور ہے ہاں البتہ اس حدیث میں غائط کا لفظ دو مرتبہ آیا ہے اول سے مراد نشیبی زمین ہے دوسرے سے مراد حدث یعنی ماخرج ہے۔

بغائط میں باء متعلق مقترنین کے ساتھ ہے اور حال ہے۔ فلاتستقبلوا کی ضمیر انتم سے ای لاتستقبلوا القبلة حال کونکم مقترنین بالبول والغائط پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ اس ممانعت استقبال واستدبار کی علت کیا ہے عند البعض ماخرج علت ہے عند البعض تکشف ہے جن کے نزدیک علت تکشف ہے ان کے نزدیک غسل کرتے وقت یا استنجاء بالماء کرتے وقت یا وطی کرتے وقت استقبال یا استدبار قبلہ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ تکشف علت ہے اور وہ موجود ہے اور جن جن کے نزدیک علت ماخرج ہے

ان کے نزدیک ان حالات میں استقبال واستدبار جائز ہوگا اور عند البول والغائط چونکہ دونوں علتیں موجود ہیں اس لئے بالا جماع جائز نہ ہوگا۔

لکن شرقوا او غربوا یہ حکم فقط ان لوگوں کے لئے ہے جو مکہ مکرمہ سے شمال میں واقع ہوں جیسے مدینہ والے یا جنوب میں واقع ہوں جیسے یمن والے اور جو مشرق یا مغرب میں واقع ہے جیسے جنوبی ایشیا اور افریقہ وغیرہ ان کے لیے شملوا او جنبوا کا حکم ہوگا تا کہ مکہ مکرمہ سے ایک جانب میں رہیں۔

مراحیض جمع مرحاض کی ہے جیسے کہ کرابیس جمع کرباس کی ہے۔ رحض سے ہے بمعنی دھونے کے اس لئے ہر اس جگہ پر مرحاض کا اطلاق ہوگا جہاں مطلق دھونے کا کام ہوتا ہو لہٰذا غسل خانہ لیٹرین دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

ننحرف عنها ها کی ضمیر کس طرف راجع ہے؟ تو ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ یہ راجع ہے مراحیض کی طرف مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان بیت الخلاؤں کے استعمال سے گریز کرتے تھے اور اس کے بنانے والوں کے لئے استغفار کرتے تھے۔ حضرت سہارنپوریؒ نے اس پر رد کیا ہے کہ بنانے والے کافر تھے ان کے لئے استغفار کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟ صاحب تحفۃ الاحوذی فرماتے ہیں کہ بنانے والے وہ مؤمنین ہونگے جن کے نزدیک استقبال واستدبار جائز ہو لیکن چونکہ ابوایوب کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے ان کے لئے استغفار کرتے تھے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ ضمیر قبلہ کی جانب راجع ہو پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ قبلے سے انحراف کرتے مگر پوری طرح انحراف نہ ہوسکتا تھا جگہ کی تنگی کی وجہ سے اس لئے استغفار کرتے تھے دوسری یہ کہ پہلے یاد نہ رہتا تھا یاد آنے پر استغفار کرتے اور پھر جاتے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یاد نہ رہنے پر کوئی مواخذہ نہیں کوئی گناہ نہیں تو استغفار کا کیا معنی؟ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "رفع عن امتی الخطاء والنسیان"۔ جواب یہ ہے کہ خواص کو اس پر بھی ندامت ہوتی ہے کما قیل حسنات الابرار سیئات المقربین۔

عنها کی ضمیر اگر قبلہ کی جانب راجع ہو تو مراد ذات قبلہ ہوگا۔

استقبال واستدبار میں کل سات مذاہب ہیں۔

(۱) ایک یہ کہ استقبال واستدبار مطلقاً ناجائز ہے مطلقاً سے مراد یہ ہے کہ چاہے انسان بنیان میں ہو یا صحاری میں، ساتر موجود ہو یا نہ ہو۔ یہ مذہب ہے ابو ہریرہؓ ابن مسعودؓ ابو ایوب انصاریؓ ابو حنیفہ محمد بن حسن، اوزاعی، ابراہیم نخعی، ابن حزم، اور ابن قیم کا۔

(۲) مذہب ثانی یہ ہے کہ مطلقاً استقبال واستدبار جائز ہے یہ حضرت عائشہؓ عروۃ بن زبیر، ربیعۃ الرائے، اور داؤد ظاہری کا مذہب ہے۔

(۳) مذہب ثالث یہ ہے کہ بنیان میں استقبال واستدبار دونوں جائز صحراء میں دونوں ناجائز، واضح رہے کہ بنیان سے مراد آڑ اور ساتر ہے۔ ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، شافعیؒ، مالکؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، اور ایک روایت میں احمد کی ایک رائے یہی ہے۔

(۴) چوتھا مذہب یہ ہے کہ استدبار مطلقاً جائز ہے اور استقبال مطلقاً ناجائز ہے۔ یہ مذہب احمد کا ہے۔

(۵) مذہب خامس یہ ہے کہ صحراء میں استقبال واستدبار ناجائز جب کہ بنیان میں فقط استدبار جائز ہے۔ یہ مذہب امام ابو یوسفؒ کا ہے۔

(۶) مذہب سادس محمد بن سیرین کا ہے ابراہیم نخعی کا قول بھی ہے کہ کعبہ کے ساتھ بیت المقدس کا بھی یہی حکم ہے کہ استدبار و استقبال مکروہ ہے۔

(۷) مذہب سابع یہ ہے کہ یہ حکم صرف اہل مدینہ کے لئے ہے۔ یہ مذہب ابو عوانہ کا ہے۔

یہ اختلاف اصل میں مبنی ہے روایات کے اختلاف پر مذہب اول کی دلیل مذکورہ باب کی روایت ہے جو ابو ایوب انصاری سے مروی ہے کہ حضور نے استقبال واستدبار دونوں سے ممانعت فرمائی ہے یہ مطلق ہے اس میں صحراء یا بنیان کی کوئی قید نہیں یہ روایت اصح ما فی الباب بھی ہے۔

مذہب اول والوں کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ مسلم (1) میں سلمان فارسیؓ کی روایت ہے" نهانا ان نستقبل القبلة بغائط او بول'' اس میں بھی صحراء یا بنیان کی کوئی قید نہیں۔

تیسرا استدلال وہ ابو ہریرہ کی روایت سے کرتے ہیں جو مسلم (2) و ابو داؤد (3) میں موجود ہے۔

باب فی النهی عن استقبال القبلة ببول او غائط

(1) صحیح مسلم ص: ۱۳۰ ج: ۱ (2) ایضاً ص: ۱۳۱ ولفظہ اذا جلس احدکم علی حاجتہ فلا یستقبلن القبلۃ ولا یستدبرہا (3) ص: ۳ ج: ۱

انما انا لکم بمنزلة الوالد اعلمکم فاذا اتی احدکم الغائط فلا یستقبل القبلة ولا یستدبرھا"

چوتھا استدلال حضرت حذیفہؓ کی حدیث سے ہے صحیح ابن خزیمہ (4) وصحیح ابن حبان (5) میں ہے۔

من تفل تجاہ القبلة جاء یوم القیامة وتفله بین عینیه"

جب تھوکنا منع ہے تو بول و براز تو بطریق اولی منع ہوگا۔

پانچواں استدلال بخاری (6) میں ابن عمرؓ کی حدیث سے ہے "اذا کان احدکم یصلی فلا یبصق قبل وجهه" اسی طرح حضرت انسؓ سے بھی اسی طرح کی روایتیں ہیں۔

مذہب ثانی کا استدلال آئندہ باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے۔

"رقیت یوماً علیٰ بیت حفصة فرایت النبی صلی اللّٰه علیه وسلم علیٰ حاجته مستقبل الشام مستدبرا لقبلة۔

مذہب ثانی والے اس روایت سے ابوایوب انصاری کی حدیث کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

مذہب ثالث والے اس حدیث سے ابوایوب انصاری کی حدیث کے عموم کو منسوخ قرار دیتے ہیں اور صحرا میں کراہیۃ جبکہ بنیان میں جواز کے قائل ہوگئے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ابن عمرؓ نے آبادی میں دیکھا تھا۔

مذہب رابع والے اسی حدیث سے جواز استدبار کے قائل ہوگئے۔

مذہب خامس والے جواز استدبار فی البنیان کے قائل ہوگئے اسی حدیث سے۔

اسی طرح ابوداؤد (7) میں حضرت مروان اصفر کی روایت ہے۔

رایت ابن عمر اناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس یبول الیها فقلت یا ابا عبد الرحمن الیس قد نهی عن هذا؟ قال بلی انما نهی عن ذالك فی الفضاء فأذا

---

(4) صحیح ابن خزیمہ کما فی المعارف ص ۵۹ ج ۱ (5) صحیح ابن حبان حوالہ بالا وایضا اخرجہ البیہقی فی السنن ص ۷۶ ج ۳ (6) صحیح بخاری ص ۵۸ ج ۱ باب حک البزاق بالید فی المسجد" (7) ص ۳ ج ۱

كان بينك وبين القبلة شئ يسترك فلابأس۔

اس سے بھی مذہب ثالث والے استدلال کرتے ہیں۔اسی طرح آئندہ باب میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے۔

نهى النبي صلى الله عليه وسلم ان نستقبل القبلة ببول فرايته قبل ان يقبض بعام يستقبلها

اس سے فریق ثانی مطلق جواز پر استدلال کرتے ہیں کیونکہ اس میں بنیان یا صحارا کی قید نہیں اور اس کو ابوایوب انصاری کی حدیث کے لئے ناسخ قرار دیتے ہیں۔

اسی طرح ابن ماجہ (8) میں عبداللہ بن حارث بن جزء کی مرفوعا روایت ہے۔لا یبولن احدکم مستقبل القبلۃ۔

جولوگ استدبار کے جواز کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس میں استقبال منہی عنہ ہے نہ کہ استدبار۔اسی طرح ابوداؤد/ابن ماجہ میں معقل بن ابی معقل کی روایت ہے۔

"نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نستقبل القبلتين ببول اوغائط

اس سے محمد بن سیرینؒ اور ابراہیم نخعی استدلال کرتے ہیں کہ دونوں قبلوں کا حکم ایک ہے۔

ابن ماجہ (9) میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ قالت ذكر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم يكرهون ان يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال اراهم قد فعلوا ها استقبلوا بمقعدتي القبلة "اس سے مجوزین استدلال کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدم استقبال کو ناپسند کیا۔حافظ ابوعوانہ شرقوا او غربوا سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ فقط اہل مدینہ کے لئے ہے۔

حنفیہ کی وجوہ ترجیح:۔

(۱) یہ روایت اصح ما فی الباب ہے۔

---

(8) ص:۲۷

(9) ایضاً ص:۲۷

(۲) ابوایوب انصاری کی حدیث قانون کلی کی حیثیت رکھتی ہے جبکہ باقی جزئیات ہیں۔

(۳) ابوایوب کی حدیث قولی ہے جبکہ ابن عمر کی حدیث فعلی ہے اور قول وفعل میں تعارض آئے تو ترجیح قول کو ہوتی ہے یہ ایک مسلمہ اصول ہے۔

(۴) ابوایوبؓ کی حدیث محرم ہے جبکہ ابن عمرؓ کی مبیح اور ترجیح محرم کو ہوتی ہے کیونکہ دفع مضرت مقدم ہے جلب منفعت سے۔

(۵) ابوایوبؓ کی حدیث معلوم السبب ہے جبکہ ابن عمر کی غیر معلوم السبب ہے۔

(۶) ابوایوبؓ کی حدیث اوفق بالقرآن ہے لقولہ تعالیٰ (10) ومن یعظم شعائر اللہ فانہا من تقوی القلوب " تو ترک استقبال واستدبار ہی میں تعظیم شعائر اللہ ہے۔

(۷) ابوایوبؓ کی روایت مؤید بروایات ہے۔

(۸) ابوایوبؓ کی حدیث اوفق بالقیاس ہے کیونکہ تھوکنا قبلے کی طرف اور پاؤں پھیلانا اس کی طرف ممنوع ہے تو بول وبراز بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا۔

الاجوبۃ:۔

ابن عمرؓ کی پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ ابنؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قصداً دیکھنے کی نیت سے نہیں چڑھے تھے بلکہ کسی کام سے چڑھے تھے پھر ایسی حالت میں دیکھ کر یقیناً ابن عمر کی نظر بغتۃً پڑی ہوگی تو غلط فہمی کا قوی امکان ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پوری طرح مستدبر نہ ہوں لیکن انہوں نے اس کا صحیح اندازہ نہیں لگایا اور مسئلہ بھی یہی ہے کہ اگر کوئی عین قبلہ سے منحرف ہو اگرچہ جہت قبلہ ہو وہ صحیح ہے اگرچہ نماز میں زاویہ قائمہ کا نصف یعنی ۴۵ درجے کے اندر ہونا صحت نماز کے لئے کافی ہے۔

جواب ثانی:۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مستدبر نہ تھے لیکن ابن عمر کو دیکھ کر بتقاضائے حیا مستدبر ہوئے ہونگے۔

جواب ثالث:۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

(10) سورہ الحج رکوع:۵

فضلات پاک تھے۔ قاضی عیاض نے شفاء میں حضرت عائشہ کی حدیث نقل کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب فارغ ہوتے تو میں بیت الخلاء میں داخل ہوتی تو سوائے خوشبو کے کوئی چیز نہیں پاتی۔ یہ بات میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے عرض کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا آپ نہیں جانتی کہ ہمارے اجساد اہل جنت کی ارواح کے نمونے پر بنائے گئے ہیں تو اس سے جو بھی چیز نکلتی ہے اس کو زمین نگل لیتی ہے۔ نیز اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم سابق منسوخ کرنا منظور ہوتا تو قولی طور پر ارشاد فرماتے جیسے کہ زیارت القبور اور قتل الکلاب کے معاملے میں فرمایا اور احناف کے مذہب کی مضبوطی کی وجہ سے ابن العربیؒ مالکی' ابن حزمؒ علامہ شوکانی' عبدالرحمٰن مبارکپوری وغیرہ نے اس مسئلہ میں احناف کا ساتھ دیا ہے۔

مروان اصفر کی روایت کا جواب مولانا خلیل احمد سہارنپوری نے یہ دیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ اس میں حسن بن ذکوان راوی ہے جس کو یحیٰ بن معین' ابن عدی' نسائی اور امام احمد نے ضعیف منکر الحدیث اور اباطیل الحدیث قرار دیا ہے تاہم ان کے مقابلے میں حافظ ذہبی نے حسن بن ذکوان کو صالح الحدیث قرار دیا ہے ابن حجر نے بھی اس کو قابل استدلال کہا ہے لہٰذا مذکرہ جواب تسلی بخش نہیں۔

صحیح جواب یہ ہے کہ یہ عبداللہ بن عمرؓ کا اپنا اجتہاد ہے اور جب کسی صحابی کا فعل مرفوع حدیث کے مقابلے میں آ جائے تو وہ حجت نہیں ہوتا اور چونکہ حدیث مرفوع میں استقبال واستدبار سے نہی حرمت قبلے کی وجہ سے وارد ہے اور مروان اصفر کی حدیث متکلم فیہ ہے لہٰذا یہ حدیث ابوایوب انصاری کی حدیث کے لیے ناسخ نہیں بن سکتی کیونکہ نسخ میں شرط یہ ہے کہ ناسخ منسوخ کے ساتھ قوت میں برابر ہو یا اقوی ہو حالانکہ ابوایوب کی حدیث اس سے اقوی ہے۔

اس کے جواب میں شافعیہ کہتے ہیں کہ استقبال واستدبار کی علت تعظیم مصلین کی وجہ سے ہے چاہے وہ انسان ہو یا جنات۔ جواب میں صاحب تحفۃ الاحوذی کہتے ہیں کہ اولاً تو علت تعظیم قبلہ ہے کیونکہ مسند بزار (11) میں ہے۔

"من جلس لبول قبال القبلة فذكر فانحرف عنها اجلالاً لها لم يقم من مجلسه

---

(11) مسند بزار کذا فی عارضۃ الاحوذی ص:۲۴ ج:۱

الا یغفر لہ"۔

جواب ثانیاً اگر بالفرض مان لیں کہ علت تعظیم مصلین ہے پھر جیسے استقبال جائز نہیں اسی طرح تشمیل وتجنیب بھی جائز نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ علت تو وہاں بھی ہے دیگر یہ کہ پھر بنیان میں یہ جائز نہیں ہونا چاہیے کیونکہ علت تو یہاں بطریق اتم موجود ہے حالانکہ تمہارے نزدیک یہ جائز ہے۔ رہی آئندہ باب میں حضرت جابرؓ کی حدیث تو اس کا جواب یہ ہیکہ اس میں دو راوی متکلم فیہما ہیں ابان بن صالح اور محمد بن اسحاق ابان کو ابن عبد البر اور حافظ ذہبی ابن حزم نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن جمہور کے نزدیک ابان پر اعتراض صحیح نہیں کیونکہ معدلین کی تعداد بہ نسبت جارحین کے زیادہ ہے۔ اسی طرح محمد بن اسحاق کے بارے میں امام مالک فرماتے ہیں کہ:

لئن اقمت فیما بین الحجر وباب الکعبۃ لقلت انہ دجال کذاب او دجال من الدجاجلۃ (12) قابلہ شعبۃ وقال امیر المؤمنین فی الحدیث۔

بعض کے نزدیک اگر تحدیث کے ساتھ کرے وہ قابل استدلال ہوتی ہے اگر عنعنہ کرے تو وہ قابل استدلال نہیں۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ عدالت صحیح تھی حافظ کمزور تھا لہٰذا اگر اس کی حدیث مؤید بروایات ہو تو قابل استدلال ہوتی ہے کیونکہ حسن کے درجے تک پہنچ جاتی ہے۔ یہاں ان کی روایت معنعن ہے مگر دارقطنی میں تحدیث کے ساتھ ہے اس وجہ سے امام ترمذیؒ نے ان کی حدیث کو حدیث حسن کہا ہے۔

ابن ہمامؒ نے علل کبری ترمذیؒ سے نقل کیا ہے کہ ترمذیؒ کہتے ہیں کہ میں نے اس حدیث کے بارے میں بخاری سے پوچھا امام بخاری نے فرمایا صحیح ہے اسی طرح ابن حجر نے بھی اس کو صحیح کہا ہے۔

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ روایت ابوایوب انصاری او دیگر اس باب کی احادیث کے ساتھ مقابلہ نہیں کر سکتی لہٰذا یہ حدیث ناسخ نہیں بن سکتی نیز اس میں وہ احتمالات بھی ہیں جو ابن عمر کی روایت میں تھے۔

رہا جواب حضرت عائشہؓ کی حدیث کا جو ابن ماجہ میں ہے تو اس پر تین اعتراضات ہیں۔

---

(12) تہذیب التہذیب ص:۴۱ ج:۹

۱) یہ ہے کہ سند میں اضطراب ہے بعض طرق میں عن خالد الحذاء عن عراك بن مالك عن عائشة ' بعض میں عن خالد الحذاء عن رجل عن عراك بن مالك عن عائشة جبکہ بعض میں عن خالد الحذاء عن خالد بن ابی الصلت عن عراك عن عائشة۔

۲) اعتراض ثانی:۔ابن حزم کہتا ہے کہ خالد بن ابی الصلت مجہول ہے۔

۳) اعتراض ثالث:۔سماع عراک عن عائشہ ثابت نہیں لیکن ان تینوں وجوہات کے باوجود یہ حدیث قابل استدلال ہے۔جہاں تک طرق ثلاثہ کا تعلق ہے تو محدثین نے آخری طریق کو صحیح قرار دیا ہے۔ جہاں تک اعتراض ثانی کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن حزم تجہیل میں عجلت پسند ہیں یہاں تک کہ انہوں نے ترمذیؒ اور ابن ماجہ کو بھی مجہول قرار دیا ہے۔جہاں تک اعتراض ثالث کا تعلق ہے تو امام بخاریؒ کی شرط پر تو یہ روایت صحیح نہیں لیکن امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے کیونکہ عراک عائشہ کا معاصر ہے۔اور خود مسلم نے طریق عراک عن عائشہ سے تخریج کی ہے۔

صحیح جواب یہ ہے کہ قبلے کے متعلق ابھی مکمل ارشادات صادر نہ ہوئے تھے تو لوگوں نے استقبال واستدبار سے گریز کرنا شروع کر دیا جس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تعجب ہوا تو یہ روایت منسوخ ہو سکتی ہے ناسخ نہیں۔دلیل یہ ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم صراحۃ ممانعت فرماتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم گریز کرنے پر تعجب نہ فرماتے معلوم ہوا کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔بعض لوگوں نے جواب یہ دیا ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جب استقبال واستدبار عند الغائط والبول منع ہوا تو لوگ عام حالات میں منع ہونے شروع ہو گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری جگہ (بیٹھنے کی) کو قبلے کی طرف کر دو۔

مگر یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ مصنف ابن ابی شیبہ (13) کی ایک روایت میں ہے کہ مراد بیت الخلاء والی نشست ہے لہٰذا اول جواب صحیح ہے۔رہی ابوداؤد میں معقل بن ابی معقل کی روایت جس میں قبلتین کا ذکر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حکم تدریجی تھا جب اولا بیت المقدس قبلہ تھا تو اس کی طرف استقبال واستدبار کی ممانعت کی تھی بعد میں بیت اللہ قبلہ ہو گیا تو یہ حکم اس کا ہو گیا۔مگر راوی نے دونوں کو ایک جگہ میں ذکر کیا ہے۔

---

(13) مصنف ابن ابی شیبہ ص:۷۷ا ج:ا" باب من رخص فی استقبال القبلۃ بالخلاء"

دوسرا جواب یہ ہے کہ ممانعت کی علت قبلہ ہے جب بیت المقدس قبلہ نہ رہا تو علت نہ رہی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ حکم خاص ہے مدینہ منورہ والوں کے لئے کیونکہ مدینہ واقع ہے بیت اللہ اور بیت المقدس کے درمیان تو وہاں استقبال احدہما مستلزم ہے استدبار آخر کو۔

عبداللہ بن حارث بن جزء کی روایت کا جواب یہ ہے کہ لاتستقبلوا میں قید استقبال احتراز عن الاستدبار نہیں اور نہ ہی مفہوم مخالف عندنا معتبر ہے۔

باب ماجاء من الرخصة فی ذالک

اس باب کا ماقبل سے ربط:۔

سابقہ باب میں استقبال واستدبار کی ممانعت کا بیان تھا ابوایوب انصاری کی حدیث سے ان کا استدلال تھا بعض مطلقاً منع کرتے تھے بعض صحراء میں یا فقط استقبال کو بعض لوگ منع کرتے تھے اس باب میں ان احادیث کا بیان ہے جن میں جواز استقبال واستدبار کا بیان ہوگا۔

رواۃ پر اجمالی نظر:۔

محمد بن المثنی تاریخ وفات ۲۵۲ ہے وہب بن جریر متوفی ۲۰۶ھ محمد بن اسحاق اور ابان بن صالح کے بارے میں بحث گذر چکی ہے۔ کہ محمد بن اسحاق کے بارے میں شدید اختلاف ہے علامہ عینی نے کہا ہے کہ جمہور کے نزدیک قابل حجت ہیں امام مالک نے ان پر شدید تنقید کی ہے۔ ابن ہمام نے فتح القدیر (1) میں لکھا ہے کہ امام مالک نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا اور ان کو تحفے وغیرہ دیے تھے۔ متوفی ۱۵۰ھ امام مجاہد ثقہ ہیں اور اوساط تابعین میں سے ہیں تاریخ وفات مختلف فیہ ہے ۱۰۱ھ ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ کل عمر تقریباً ۸۳ سال پائی۔ امام من ائمۃ التفسیر

باب ماجاء فی الرخصة فی ذالک

(1) فتح القدیر ج:۱ص:۲۰۰ والتفصیل فی تحفۃ الاحوذی ص:۶۱ ج:۱

جابر بن عبداللہ صحابیؓ ہیں ۱۹ غزوات میں شرکت کی ۷۰ھ کے بعد وفات ہوئے کل عمر ۹۴ سال تھی۔ مذکورہ حدیث کا جواب گذر چکا ہے فتذکرہ۔

ابن لہیعہ کو جمہور محدثین ضعیف مانتے ہیں لہٰذا یہ روایت ضعیف بھی ہوئی۔ عبدة متوفی ۱۸۷ھ عبیداللہ بن عمر متوفی ۱۴۷ھ محمد بن یحییٰ ۱۲۱ھ اس حدیث کے جوابات بھی گذر چکے ہیں۔

باب النهي عن البول قائماً

قبل کی طرح یہاں پر بھی امام ترمذیؒ نے نہی عن البول اور رخصة فی ذلک دونوں باب قائم کئے تاکہ متعارض احادیث کا ذکر ہو اور اختلاف مذاہب کی طرف اشارہ ہو۔

تعارف رواۃ:۔

علی بن حجر متوفی ۲۴۴ھ شریک قاضی کوفہ تھے قضاء کے بعد حافظہ میں تغیر آیا تھا لہٰذا یہ ضعیف ہیں۔ م ۱۷۷ھ مقداد بن شریح ثقة م ـــ ھ عن ابیه وهو شریح بن هانی۔

احسن شئی کا مطلب یہ ہے کہ باقی احادیث کی بہ نسبت یہ حدیث کم ضعف والی ہے یعنی باقی احادیث میں بھی ضعف ہے لیکن اس میں کم ہے۔ امام ترمذیؒ نے حضرت عمرؓ کی حدیث کا حوالہ دیا ہے یہ حدیث بیہقی (1) وابن ماجہ (2) میں ہے۔ حضرت بریدہ کا بھی حوالہ دیا ہے ان کی حدیث مسند بزار (3) میں ہے۔

ثلث من الجفاء ان يبول الرجل قائماً او يمسح جبهته قبل ان يفرغ من صلوته او ينفخ في سجوده

اس کے علاوہ حضرت جابر نے بھی اس مضمون کی روایت کی ہے جو ابن ماجہ میں ہے امام ترمذیؒ نے اس کی طرف اشارہ نہیں کیا۔

اشکال:۔ یہ ہوتا ہے کہ آئندہ باب میں حضرت حذیفہؓ کی متفق علیہ حدیث ہے کہ حضور نے کھڑے

باب النهي عن البول قائماً

(1) ص:۱۰۱ ج:۱ "باب البول قاعداً" (2) ص:۲۹ "باب البول قاعداً" (3) مسند بزار ص:۲۴۷ ج:۱ رقم الحدیث ۳۴۳

ہوکر پیشاب کیا تو حضرت عائشہؓ نے انکار عن البول قائماً کیوں کیا؟

جواب ۱:۔ حضرت عائشہؓ نے اپنے علم کے مطابق کہا کیونکہ وہ گھر کی حالت دیکھا کرتی تھیں باہر کے حالات سے زیادہ واقفیت نہ تھی اور حضرت حذیفہؓ نے اپنے علم کے مطابق کہا کما قیل روی کل بما رائی۔ اسی طرح مغیرہ بن شعبہ کی ابن ماجہ واحمد (4) والی حدیث میں بھی بول قائماً کا ذکر ہے۔

جواب ۲:۔ حضرت عائشہ کا مقصد عادت کی نفی تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بول قائماً کی عادت نہ تھی چنانچہ سنن ہدی میں سے بول قاعداً ہے اور حدیث حذیفہ کی یہ صورت عارض کی وجہ سے تھی۔

جواب ۳:۔ حضرت عائشہؓ کی نفی وقت الصحۃ کی ہے اور حضرت حذیفہؓ کا اثبات بوقت المرض والعذر رتھا کما سیأتی۔

قال ابو عیسیٰ حدیث عائشۃ احسن شیئ ... الخ یعنی دیگر احادیث کی بنسبت ضعف کم ہے اگرچہ فی نفسہ ضعف اس میں بھی ہے جیسے کہ ابن حجر نے تصریح کی ہے کہ اس باب میں تمام احادیث ضعیف ہیں۔

ترمذیؒ نے دو حدیثوں کا حوالہ دیا ہے ایک حدیث عمر کا جو عبدالکریم کی وجہ سے ضعیف ہے ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے کہ عبد الکریم متروک عند ائمۃ الحدیث۔

فمابلت قائماً بعد' بعد کا مضاف الیہ محذوف ہے ای بعد المنع یہ حدیث بعض طرق میں موقوف ہے اس کے الفاظ یہ ہیں ''مابلت قائماً منذ اسلمت ''عبدالکریم نے اس کو مرفوع ذکر کیا ہے مگر یہ متکلم فیہ ہے اس لئے امام ترمذیؒ نے کہا کہ ھذا اصح من حدیث عبد الکریم قال ابن حجر (5) قد ثبت من علی وعمر وزید بن ثابت انھم بالوا قیاماً لہٰذا نفی مرجوح ہے اثبات راجح ہے۔

امام ترمذیؒ نے حدیث بریدہ کے بارے میں کہا ہے وحدیث بریدۃ فی ھذا غیر محفوظ علامہ عینی نے امام ترمذیؒ کے اس کلام پر اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کے رجال ثقات ہیں کما فی البزار تو غیر محفوظ کہنا صحیح نہیں۔ صاحب تحفۃ الاحوذی نے کہا ہے کہ امام ترمذیؒ کی بات صحیح ہے کیونکہ رواۃ کے ثقات ہونے کے باوجود کبھی علت خفیہ ہونے کی وجہ سے حدیث غیر محفوظ ہو جاتی ہے۔ جس کو مہرۃ ہذا الفن جانتے ہیں۔

---

(4) ابن ماجہ ص: ۲۶ (5) فتح الباری ص: ۳۳۰ ج: ۱

ومعنی النهی ... الخ سے امام ترمذیؒ اپنا مسلک مستنبط کرنا چاہتے ہیں چونکہ اس بارے میں دوقسم کی حدیثیں ہیں جائز اور ناجائز بول قیاماً کے بارے میں معلوم ہوا کہ نہی مکروہ تنزیہی پر دلالت کرتی ہے اور خلاف ادب ہونے پر۔ دلیل یہ ہے کہ ان من الجفاء ان تبول وانت قائم جفاء بدی اور ستم کو کہتے ہیں اصل میں جفاء کا اطلاق اہل بادیہ پر ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ جفاکش ہوتے ہیں پتھروں اور جانوروں سے موانست ہوتی ہے دل سخت ہوتا ہے ہاں ان کے تمام کام حرام نہیں اس لئے من الجفاء فرمایا من الحرام نہیں فرمایا یہی جمہور کا مسلک ہے۔

وکیعؒ مرذکرہ۔ امام اعمش اسمہ سلیمان بن مهران' ابو محمد الکاهلی تابعین میں سے ہیں بعض کے نزدیک ان کی ملاقات انسؓ سے ہوئی ہے بالاتفاق ثقہ ہیں۔ سباطة کوڑی یا کچرا پھینکنے کی جگہ۔

فائدہ:۔ اضافت کبھی تملیک کے لئے ہوتی ہے جیسے کہ المال لزید یہ اصل ہے مال زید کی اور کبھی تخصیص کے لئے جیسے الجل للفرس یہاں تخصیص کے لئے ہے۔

قال ابن حجر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حذیفہ سے کلام عند البول نہیں کیا کیونکہ بخاری' مسلم (6) میں اشارے کی تصریح ہے۔ اور حضرت حذیفہؓ کے قیام خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ ظاہر ہے تاکہ تستر ہو جائے۔(7)

مسائل الحدیث:۔

ایک یہ ہے ابعاد فی المذہب کے باب میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دور جایا کرتے تھے اور یہاں یہ ذکر ہے کہ قریب بیٹھ کر پیشاب کیا تو اس کے متعدد جوابات ہیں۔

۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کے درمیان مصالحت میں مصروف تھے تو پیشاب اتنا شدید آیا کہ اگر آبادی سے نکلتے تو نقصان کا اندیشہ تھا گویا ابعاد بغیر عذر کرتے تھے۔ اور یہاں عذر تھا۔

۲) گھٹنے میں تکلیف تھی اس لئے دور نہ جا سکے ان دونوں جوابات کا مآل ایک ہے کہ عذر کی وجہ

(6) صحیح بخاری ص:۳۶ ج:۱ "باب البول عند صاحبه والتستر بالحائط"
(7) صحیح مسلم ص:۱۳۳ ج:۱ "باب المسح علی الخفین"

سے نہ جاسکے۔

۴) بیان جواز کے لئے کہ بڑے پیشاب کے لئے دور جانے کی ضرورت ہے نہ کہ چھوٹے کیلئے'
وجہ ایک یہ ہے کہ بڑے پیشاب میں خروج ریح بالصوت کا خطرہ ہوتا ہے۔
۲۔ رائحہ کریہہ اور استقذار کی وجہ سے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہے۔
۳۔ وجہ ثالث یہ ہے کہ غائط میں کشف عورت زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت بول کے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سباطہ کو کیوں استعمال فرمایا حالانکہ یہ غیر کی ملکیت تھی۔

جواب نمبر ۱: یہ ہے کہ ضرورت کی خاطر استعمال کیا کیونکہ پیشاب شدید تھا اور الضروریات تبیح المحذورات۔

۲:۔ علامہ سیوطی نے دیا ہے کہ زمین اللہ کی ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے نائب تھے گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زمین کی ملکیت تھی دوسرے لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نیابت ملکیت حاصل ہے۔

۳:۔ اذن عرفی موجود تھا کیونکہ عرف میں ایسی چیزوں سے نہیں روکتے چنانچہ فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ اگر اذن عرفی ہو تو صریح اجازت کی ضرورت نہیں مثلاً کسی علاقے میں ان پھلوں کے بارے میں جو درخت سے گرے ہوئے ہوں کھانے کی اجازت ہو تو قولی اجازت لینے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح زمین سے حجر مدر وغیرہ اٹھانا جائز ہے بشرطیکہ زمین کو نقصان نہ ہو یعنی قضاء حاجت کے بعد استنجاء کے لئے۔ یہ اجوبہ تسلیمی تھے۔

جواب ۴ منعی ہے کہ اضافت تملیک کے لیے نہیں بلکہ تخصیص کے لئے ہے یعنی یہ رفاہ عام کے لئے مستعمل جگہ تھی کسی کی ملکیت نہ تھی ہاں ایک قوم کے قریب واقع ہونے کی وجہ سے اضافت کردی تو سب لوگ یکساں شریک تھے لہٰذا اجازت لینے کے ضرورت نہیں۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے ہو کر پیشاب کیوں کیا۔
جواب نمبر ۱:۔ پیشاب زوردار تھا اس لئے بیٹھنے کی مہلت نہ مل سکی۔
(۲) جگہ گندی تھی بیٹھنے کے لئے مناسب نہ تھی۔

(۳) مرتفع جگہ تھی اگر بیٹھ کر پیشاب کرتے تو پیشاب واپس لوٹنا نیز چھینٹے لگنے کا قوی امکان تھا۔

(۴) بیہقی (8) میں خود اس کی وجہ موجود ہے لجرح کان فی مابضه کہ گھٹنے میں زخم تھا بیٹھ نہ سکے۔

(۵) بیٹھ کر پیشاب کرنے سے خروج ریح کا اندیشہ ہوتا ہے تو اس سے بچنے کی تعلیم کے لئے کھڑے ہوکر پیشاب کیا چنانچہ مصنف عبدالرزاق (9) میں حضرت عمر فرماتے ہیں کہ البول قائماً احصن للدبر۔

(۶) بیان جواز کے لئے کھڑے ہوکر پیشاب فرمایا۔

(۷) امام شافعیؒ وامام احمد فرماتے ہیں ''ان العرب کانت تستشفی لوجع الصلب بذالك'' کہ عرب کی یہ عادت تھی کہ کمر کی تکلیف سے شفاء حاصل کرنے کے لئے کھڑے ہوکر پیشاب کرتے' واضح رہے کہ ان تاویلات کی ضرورت اس قول کے مطابق پیش آئے گی جو کھڑے ہوکر پیشاب کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ جو حضرات جواز کے قائل ہیں ان کے لئے تاویل کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی وجہ سے فرماتے ہیں ''فصارت هذا عادة لاهل الهرات يبولون قياماً بكل سنة مرة احياء لتلك السنة''۔

چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ تو حافظ ابوعوانہ اور ابن شاہین کا مذہب یہ ہے کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنا منسوخ ہے۔ جمہور فرماتے ہیں کہ منسوخ نہیں۔ پھر جمہور کا آپس میں اختلاف ہے سعد بن المسیب اور امام احمد کے نزدیک بلا کراہت جائز جبکہ امام مالک اس شرط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں کہ بول قائما سے چھینٹے پڑنے کا خطرہ نہ ہو۔ اور اگر چھینٹے پڑنے کا خطرہ ہو تو ان کے نزدیک مکروہ ہے۔ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے اگر بلا عذر بول قائما ہو اور اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مستمرہ یہی تھی کہ بیٹھ کر پیشاب فرماتے تھے۔ تو راجح یہی ہے کہ بول قائما مکروہ تنزیہی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے العرف الشذی میں فرمایا ہے کہ چونکہ آج کل بول قائما غیر مسلموں کا شعار بن چکا ہے اس لئے بول قائما کو مکروہ تحریمی قرار دینا چاہئے۔ صاحب تحفۃ الاحوذی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ

---

(8) بیہقی ص:۱۰۱ ''باب البول قائما'' (9) لم اجده فی عبدالرزاق ووجدته فی البیہقی ص:۱۰۲ ج:۱ بهذه الالفاظ

جب رخصت بول قائماً کی تسلیم کر لی پھر اسکو حرام قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں اور محض ایک چیز کو اس لئے ترک کیا جائے کہ وہ غیر مسلموں کی معمول بہا ہے صحیح نہیں ہے۔

جواب:۔ بعض احکامات زمانے کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتے ہیں جیسے کہ عورتوں کا مساجد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جانا اور بعد میں حضرت عائشہ کا بھی منع کرنا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس زمانے کا علم ہوتا تو وہ بھی منع فرماتے۔ اسی طرح استنجاء بالماء وبالاحجار میں سے کسی ایک پر اکتفاء پہلے کافی تھا بعد میں ابن ہمام نے دونوں کے جمع کرنے کو مسنون قرار دیا کیونکہ پہلے لوگ کم کھاتے تو استنجاء کی ضرورت کم پڑتی اور آج کل زیادہ کھاتے ہیں تو تلوث زیادہ ہوتا ہے۔ اس موقعہ پر علامہ بنوری (10) نے یہ شعر نقل کیا ہے۔

خلق الله للحروب رجالاً

ورجالا لقصعة وثريد

کہ مسائل کے فہم کے لئے شاہ صاحب جیسے رجال چاہئے نہ کہ مبارکپوری جیسے۔

دوسرا جواب مبارکپوری کو یہ دیا گیا ہے کہ غیر مسلموں کے شعار کی مخالفت کی علت خود حدیث میں بیان کی گئی ہے ترمذیؒ ابواب الجنائز ص ۱۹۸م ط ایچ ایم سعید پر ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنازے کے ساتھ جاتے تو "لم يقعد حتىٰ يوضع في اللحد فعرض له حبر" تو اس حبر نے کہا کہ ہم بھی ایسا کرتے ہیں یعنی جنازے کو لحد میں رکھنے سے پہلے نہیں بیٹھتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ گئے اور فرمایا کہ "خالفوهم" اس پر ملا علی قاریؒ نے (11) لکھا ہے کہ:

وفيه اشارة الى ان كل سنة تكون شعار اهل البدعة فتركها اولىٰ"

چنانچہ محرم اور شعبان کا کھانا بھی اہل بدعت کا شعار بن گیا ہے تو ترک اولیٰ ہے تو یہ علت خود احادیث سے مستنبط ہے لہٰذا مبارکپوری صاحب کا اعتراض بے جا ہے۔ اسی طرح من تشبه بقوم فهو منهم الحدیث میں بھی شعار کفار اپنانے سے منع کا اشارہ ملتا ہے۔

---

(10) معارف السنن ص:۱۰۶ ج:۱

(11) مرقاۃ کذافی المعارف ص:۱۰۶ ج:۱

علامہ علاء الدین ماردینیؒ نے صاحب القدوری پر اعتراض کیا ہے کہ یہاں پر دو حدیثوں کو خلط ملط کیا ہے ایک حضرت حذیفہ کی روایت ہے اس میں فبال قائما کے الفاظ ہیں مسح علی الناصیۃ کے نہیں جبکہ مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں مسح علی الناصیۃ کے الفاظ ہیں لیکن فبال قائما کے نہیں۔ صاحب قدوری نے دونوں کو ملا دیا۔

جواب جمال الدین زیلعیؒ نے دیا ہے کہ ابن ماجہ (12) اور مسند احمد (13) میں فبال قائماً ومسح علی الناصیۃ دونوں الفاظ ہیں لہذا ماردینی کا اعتراض صحیح نہیں۔

قال الترمذیؒ وحدیث ابی وائل عن حذیفۃ ...الخ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ ابووائل کبھی اس کو مسندات حذیفہؓ میں شمار کرتے ہیں اور کبھی مسندات مغیرہؓ میں مگر صحیح یہ ہے کہ یہ مسندات حذیفہ میں سے ہے۔

علامہ ابن خزیمہؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ حدیث ابووائل کو حضرت حذیفہ ومغیرہ دونوں کی وساطت سے پہنچی ہے لہذا دونوں کی طرف نسبت صحیح ہے۔

باب فی الاستتار

رابط:۔

پہلے اس بات کا بیان تھا کہ بول قائما مکروہ ہے لہذا بیٹھ کر بول کرنا چاہئے اب یہاں سے بیٹھنے کا طریقہ بتاتے ہیں۔

رجال پر نظر:۔

عبد السلام بن حرب کوفی اور ثقہ ہے۔ یدنو کی ضمیر یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے جو معنا مناسب ہے یا ثوب کیطرف راجع ہے جو لفظا مناسب ہے مطلب یہ ہوگا کہ کپڑے اس وقت اٹھاتے یا کشف عورت اس وقت کرتے جب زمین کے قریب ہوجاتے کیونکہ فان الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ لہذا عند

---

(12) ابن ماجہ ص: ۳۱ ولکن لیس فیہ الجمع بین المسح علی الخفین والبول لا الجمع بین البول والمسح علی الناصیۃ۔

(13) لم اجدہ

الضرورت بقدر الضرورۃ تکشف جائز ہے۔ بیوی کے سامنے تعری جائز ہے عند البعض۔ لیکن اکیلے کمرے میں تعری جائز نہیں کیونکہ اس کی ضرورت نہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فراغ من الغسل کے بعد ازار بیٹھ کر پہننا چاہئے تا کہ بلاضرورت تکشف نہ ہو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ غسل بیٹھ کر کرنا چاہئے۔

قال ابو عیسیٰ ھکذا روی ... الخ اس عبارت سے مقصد امام ترمذیؒ کا یہ ہے کہ اعمش کے دو شاگرد عبدالسلام اور محمد بن ربیعہ اس حدیث کو انس کی مسندات میں شمار کرتے ہیں بواسطہ اعمش اور انسؓ و اعمشؒ کے درمیان واسطے کا ذکر نہیں کرتے۔ جبکہ دوسرے دو شاگرد وکیع اور حمانی اس کو بواسطہ اعمش حضرت ابن عمر کی مسندات میں سے شمار کرتے ہیں اور اعمش وابن عمر کے درمیان واسطے کا ذکر نہیں کرتے۔ بہر حال دونوں صورتوں میں حدیث مرسل ہے۔ مرسل اصطلاح میں اس کو کہتے ہیں کہ تابعی صحابی کا واسطہ حذف کر کے قال رسول اللہ کہے۔ یہاں تو دونوں صورتوں میں صحابی موجود ہے لہٰذا یہاں مرسل بمعنی منقطع ہے کیونکہ اعمشؒ نے کسی صحابی سے کوئی روایت نہیں سنی یہ دلیل ہے انقطاع کی ہاں حضرت انس کو دیکھا ہے اعمش فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت انس کو دیکھا کہ وہ (مقام ابراہیم پر) نماز پڑھ رہے تھے روایت ثابت نہیں۔

تنبیہ:۔

صاحب تحفۃ الاحوذی نے لکھا ہے کہ ابن ابی حاتم نے کتاب المراسیل میں ذکر کیا ہے کہ جب اعمش حضرت انسؓ سے بغیر واسطہ روایت کرے تو درمیان میں یزید الرقاشی کا واسطہ ہوتا ہے لہٰذا پھر یہ حدیث منقطع نہ رہے گی اعمش کی تاریخ پیدائش ۶۱ ھ جبکہ وفات ۱۴۸ ھ ہے۔

کاھلی:۔ عرب میں یہ دستور تھا کہ نسبت قبیلے کی طرف کرتے تھے جب اسلام جزیرۃ العرب سے نکل کر پھیل گیا تو نسبت علاقوں کی طرف ہونے لگی جیسے کہ شامی، مصری یا کوفی وغیرہ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کبھی مصر میں رہتے تو مصری کہا جاتا پھر مثلاً شام جاتے تو شامی کہا جاتا ایسی صورت میں دو نسبتوں کے درمیان ثم کا لفظ لانا چاہئے جیسے مصری ثم شامی۔

عجم میں عام طور پر نسبت علاقوں کی طرف ہوتی ہے جیسے کہ سندھی خراسانی اور کبھی نسبت قبیلے کی طرف نسلاً ہوتی ہے اور کبھی موالات کی وجہ سے، یہاں نسبت کاہلی موالات کی وجہ سے ہے کما قال الترمذیؒ وھو مولی لھم

مولی کا اطلاق تین معنی پر ہوتا ہے۔ ا۔ مولی العتاقہ پھر اسمیں معتق بالکسر اور معتق بالفتح دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ ۲۔ مولی الاسلام کسی کے ہاتھ پر اسلام لایا تو وہ مولی الاسلام ہوا۔ ۳۔ مولی الموالاۃ کہ اجنبی بندہ جس کا نسب معلوم نہ ہو اس قبیلے کے کسی فرد کے ساتھ معاہدہ اور دوستی کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ میرے مرنے کے بعد میری میراث تمہاری ہوگی دوسرے لفظوں میں اس کو دوستانہ تعلقات سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ یہ اعمش بھی بنو کاہل کے معتق تھے۔

کان ابی حمیلاً فورثہ مسروق حمیل بروزن فعیل بمعنی مفعول تو حمیل بمعنی محمول جیسے کہ قتیل بمعنی مقتول۔ حمیل اس کو کہتے ہیں کہ مع الابوین یا احد الابوین کے ساتھ گرفتار کیا جائے اور دارالاسلام منتقل کیا جائے۔ تو اعمش فرماتے ہیں کہ میرے والد حمیل تھے مسروق نے اس کو میراث میں حصہ دیا۔ مسروق کو مسروق اس لئے کہتے ہیں کہ ان کو بچپن مین اغوا کرلیا گیا تھا کبار تابعین میں سے ہیں امام شعبی فرماتے ہیں کہ میں نے مسروق سے زیادہ مخلص بندہ نہیں دیکھا۔ قاضی شریح ان سے فتوے طلب کرتے تھے۔ مسروق کی وفات ۶۳ھ میں ہے۔

ترمذی کا مقصد اس عبارت کو نقل کرنے سے اپنے موقف کی تائید ہے یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ اگر کوئی بچہ والدہ کے ساتھ گرفتار کر کے دارالاسلام لایا جائے تو یہ بچہ اس والدہ کا وارث عندالاحناف نہیں بن سکتا۔ ہاں اگر والدہ گواہوں سے ثابت کردے یا دوسرے ورثاء موجود نہ ہوں تو میراث بچے کو ملے گی لیکن نسب پھر بھی ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں تحمیل النسب علی الغیر ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر کوئی دوسرے پر دعوی کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے اور گواہ نہ ہوں تو چار شرائط کے ساتھ نسب ثابت ہوسکتا ہے۔ (۱) مدعی اور مدعی علیہ کی عمروں میں ساڑھے بارہ سال یا اس سے زائد فرق ہو یعنی مدعی بڑا ہو اس کا حاصل یہ ہے کہ من یولد مثلہ لمثلہ (۲) مدعی علیہ بھی اقرار کرے کہ میں اس کا بیٹا ہوں (۳) مدعی علیہ مجہول النسب ہو (۴) کسی کا غلام نہ ہو اگر غلام ہوگا تو مولی کی اجازت ضروری ہوگی۔ اگر چار شرائط نہ ہوں تو گواہوں سے ثابت کرے تاہم گواہی کے لئے ایک حرہ قابلہ (دائی) بھی کافی ہے۔ اور اگر عورت دعوی کرے تو بغیر گواہوں کے اگر یہ شرائط بھی ہوں تب بھی قابل قبول نہیں کیونکہ اس میں تحمیل النسب علی الغیر ہے اس عورت سے یہ بچہ میراث نہیں لے سکتا۔

امام ترمذیؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ بچہ میراث لے سکتا ہے اسی موقف کی تائید کے لئے یہ عبارت ذکر کی۔ قتعہ' یہی مذہب امام شافعیؒ کا ہے یعنی ان کے نزدیک بھی ایسا بچہ میراث لے سکتا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے مسروق کے فیصلے کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ مہران کی والدہ نے گواہوں سے مہران کے نسب کو ثابت کیا ہو۔

جواب ۲:۔ مہران کے علاوہ کوئی اور وارث نہ ہوان دونوں صورتوں میں مسروق کا فیصلہ حنفیہ کے خلاف نہ ہوگا۔ اور اگر ان دوصورتوں کے نہ ہونے کے باوجود مسروق نے یہ فیصلہ کیا ہے پھر ہم استدلال عمر بن خطابؓ کے فیصلے سے کرتے ہیں۔

ابیٰ عمر بن الخطاب ان یورث احدا من الاعاجم الا من ولد فی العرب قال محمد وبهذا ناخذ لایورث الحميل الذی يسبی او تسبی معه امرأة فتقول هو ابنی او تقول هو اخی او يقول هی اختی۔

قال محمد.... الخ سے حنفیہ کے مذہب کی تصریح ہے۔ مؤطا محمد (1)

باب كراهية الاستنجاء باليمين

رابط:۔

پہلے باب میں قضائے حاجت ۔۔کے لئے بیٹھنے کے طریقے کا بیان تھا۔ قضاء حاجت سے فراغت کے بعد استنجاء کی ضرورت پڑتی ہے تو یہاں ۔سے ا ے طریقے کا بیان ہے۔

رجال:۔

محمد بن ابی عمر المکی وکان لازم ابن عیینه صدوق' ثقہ ہے۔ البتہ ابوحاتم فرماتے ہیں کہ

باب فی الاستتار

(1) مؤطا محمد ص: ۳۲۱ و۳۲۲ 'باب میراث الحمیل لفظ الا من ولد

اس میں غفلت تھی اور شاید یہی وجہ ہے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ان سے روایت نہیں لی متوفی ۲۴۳ھ

معمر سے معمر بن راشد مراد ہے۔ محمد بن ابی عمر اور معمر دونوں کی تصانیف ہیں۔ ثابت اعمش اور ہشام

بن عروہ سے جو روایات لی ہیں وہ کچھ کمزور ہیں۔

یحیی بن کثیر ثقہ ہیں کبھی تدلیس کرتے ہیں۔ عبداللہ بن ابی قتادہ المتوفی ۵۴ھ ثقہ ہے ابوقتادہ کا نام

حارث بن ربعی ہے۔

وجہ کراہیۃ :۔

افعال اور اشیاء میں بعض چیزیں خسیس ہوتی ہیں اور بعض نفیس ہوتی ہیں اور اللہ تعالیٰ نے یمین کو شمال

پر ترجیح دی ہے تا کہ یمین کو نفیس چیزوں میں استعمال کرے دایاں ہاتھ دایاں پاؤں دایاں پہلو اچھے کاموں میں

استعمال کرے اور شمال کو ادنی کاموں میں استعمال کریں۔ حضرت مدنیؒ صاحب نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ

دایاں پہلو روح کا مسکن ہے اب دائیں جانب کو خسیس کاموں میں استعمال کرنا اس کی بے قدری ہے۔

یہاں دو حدیثیں ہیں ایک حدیث مطلق ہے اس بات سے کہ مس ذکر وقت الاستنجاء فقط مکروہ ہے یا

عام؟ اسکا ذکر یہاں ہے۔ دوسری حدیث بخاری (1) میں ہے کہ پیشاب کے وقت دایاں ہاتھ استعمال نہ

کریں۔ نیز مسلم (2) کی روایت بھی مقید ہے۔

ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ اگر مطلق ومقید کا ماخذ ایک نہ ہو تو اس کے حمل وعدم حمل میں اختلاف

ہے اور اگر ماخذ ایک ہو تو بالاتفاق مطلق مقید پر حمل ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ہاتھ لگانا عند الحاجۃ مکروہ ہے لاتحاد

الماخذ۔ اسی کی طرف اشارہ امام ترمذیؒ نے باب کراہیۃ الاستنجاء بالیمین کے ساتھ کیا ہے۔ لہٰذا عام حالات میں

مکروہ نہیں ہونا چاہئے یہی رائے فقہاء کی ایک جماعت کی ہے۔ دلیل طلق بن علی کی روایت ہے ہل ہوالا مضغۃ

منہ او بضعۃ منہ ابوداؤد (3) دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ مطلق کو مقید پر حمل بھی کر لیا جائے تب بھی یمین کے

باب كراهية الاستنجاء باليمين

(1) صحیح بخاری ص:۲۷ ج:۱ "باب النھی عن الاستنجاء بالیمین" (2) صحیح مسلم ص:۱۳۰ ج:۱ "باب الاستطابۃ" عن سلمانؓ

(3) ابوداؤد ص:۲۷ "باب الرخصۃ فی ذالک"

ساتھ مس ذکر مطلقاً ممنوع ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ عند البول مظنۃ الحاجۃ ہے اور جب عند الضرورت مسح مکروہ ہے تو بغیر ضرورت تو بطریق موجب اور بطریق اولیٰ مسح مکروہ ہوگا۔ اس پر ابو محمد بن ابی جمرہ نے اعتراض کیا ہے کہ عند البول تخصیص ضرورت کی وجہ سے نہیں بلکہ وجہ تخصیص یہ ہے کہ مجاور شی کے حکم میں ہوتا ہے تو پیشاب کی حالت میں ہاتھ لگانا پیشاب کے ساتھ مجاورت کی وجہ سے مکروہ ہے اور باقی حالات میں ہل ہوالا مضغۃ منک پر عمل کریں گے۔

اعتراض:۔ اس حدیث کی مناسبت ترجمۃ الباب کے ساتھ نہیں کیونکہ باب میں استنجاء بالیمین کی کراہت کا ذکر ہے اور حدیث میں مس ذکر بالیمین کی کراہت کا ذکر ہے۔

جواب ا:۔ یہ ہے کہ جب مطلق ذکر مس الذکر بالیمین کا ہوا تو استنجاء بالیمین بطریق اولیٰ ممنوع ہوا۔

جواب ۲:۔ ان یمس الرجل میں یمس سے مطلق مس مراد نہیں بلکہ مس عند الاستنجاء ہے۔

جواب ۳:۔ یہ ہے کہ بعض طرق میں استنجاء بالیمین کی تصریح ہے۔

فائدہ:۔ علامہ خطابی وغیرہ (4) نے اسکو پیچیدہ سمجھا ہے کہ یہاں دو حکم ہیں۔ امس ذکر بالیمین نہ کرے۔ ۲۔ استنجاء بالیمین نہ کرے تو استنجاء کیسے کرے؟ پھر اس نے مختلف طریقے ذکر کئے ہیں کہ ایڑیوں کے درمیان پتھر وغیرہ پکڑ کر استنجاء کرے یا دیوار پر عضو کو بائیں ہاتھ سے رگڑ کر استنجاء کرے۔ امام الحرمین اور امام غزالی کہتے ہیں کہ دائیں ہاتھ سے پتھر لے اور بائیں ہاتھ سے عضو پکڑ کر عضو کو حرکت دے تو یہ استنجاء بالیمین نہ ہوگا۔ اس کی نظیر یہ ہوگی کہ دائیں ہاتھ سے پانی ڈالے اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کرے۔ علامہ خلیل احمد سہارنپوریؒ نے فرمایا کہ بائیں ہاتھ سے پتھر کو پکڑنا عضو سمیت دونوں کام ہو سکتے ہیں لہٰذا اشکال نہیں۔ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں کہ ممانعت کا مطلب یہ ہے کہ حتی الامکان بچے اگر ضرورت یمین کو حرکت دینے کی پڑے تو بھی کر سکتا ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ فقہاء نے کہا ہے کہ شمال اگر کسی کا بیکار ہو تو یمین سے استنجاء بلا کراہت جائز ہے۔

---

(4) فتح الباری ص: ۲۵۳، ۲۵۴ ج: ۱

باب الاستنجاء بالاحجار

رابط:۔

کبھی استنجاء بالماء ہوتا ہے اور کبھی بالاحجار اس مناسبت سے چار ابواب ذکر کرتے ہیں اول وثانی میں احجار کے ساتھ کا ذکر ہے (چونکہ یہ مختلف فیہ ہے تو دو باب باندھ لئے) ثالث میں ان چیزوں کا بیان ہے کہ جس سے استنجاء کرنا مکروہ ہے باب نمبر ۴ میں استنجاء بالماء کا ذکر ہے۔

رجال پر ایک نظر:۔

ابراہیم سے مراد ابراہیم نخعی ہے کبھی تدلیس اور ارسال کرتے ہیں عبدالرحمٰن بن یزید کوفی اور ثقہ ہے سلمان فارسیؓ کی بڑی عمر تھی تمام صحابہ کرام سے عمر میں بڑے تھے۔ بعض روایات میں ہے کہ حواری عیسیٰؑ سے بھی آپ کی ملاقات ہوئی ہے۔ علامہ خلیل احمدؒ سہارنپوری فرماتے ہیں کہ ذہبی نے آپ کی عمر کے اقوال سے رجوع کیا ہے مگر دلیل پیش نہیں کی۔ ان سے سوال کرنے والے مشرکین تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو ایسی معمولی چیزیں بتاتے ہیں بھلا یہ بھی کوئی طریقہ ہے؟ یہاں ذکر خاص مراد عام ہے مراد امور طبعیہ ہے کہ مثلاً نوم، طعام وغیرہ کے طریقے بھی بتلاتے ہیں؟ یہ استہزاء وتمسخراً کہا۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں اصلاح خطاء المحدثین میں کہ خراۃ بالفتح غلط ہے خراءۃ بالکسر والمد زیادہ صحیح ہے بمعنی طریقہ جلوس للحاجۃ۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اگر خراۃ بالتاء ہو تو طریقہ جلوس للحاجۃ اور اگر بغیر التاء ہو تو بمعنی حدث یعنی ماخرج مراد ہوگا۔ تحفہ

اجل امام اخفش فرماتے ہیں کہ "اجل فی جواب الخبر احسن من نعم ونعم فی جواب الاستفهام احسن منها" یہ اس صورت میں جب جواب اثبات میں ہو۔ گویا امام اخفش کی رائے کی مطابق استفہام کے جواب میں اجل اور نعم دونوں آسکتے ہیں لیکن علامہ زمخشریؒ فرماتے ہیں کہ اجل مختص ہے خبر کے ساتھ استفہام کے جواب میں نہیں آتا تو حضرت سلمان فارسیؓ نے جواب علیٰ طریق اسلوب الحکیم دیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ القاء الجواب بغیر ما یترقبہ المخاطب کہ مخاطب کا خلاف توقع سائل کو جواب دینا اور اس سے مقصد

یہ ہوتا ہے کہ سائل کو یہ باور کرایا جائے کہ تمہیں اس بارے میں سوال کرنا چاہئے اور مجھے یہ جواب دینا اولیٰ ہے۔ جیسے کہ ویسئلونک عن الاھلۃ (1) میں سوال گھٹنے اور بڑھنے کی وجہ سے متعلق تھا جواب میں اس کے فوائد بتادیے اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ فوائد اس میں ہے نہ کہ اس میں۔ اسی طرح ویسئلونک ماذا ینفقون (2) میں سوال اشیاء منفقہ کے بارے میں تھا جواب مصارف بتلانے کی صورت میں دیا۔ تو یہاں اس مشرک کا مقصد اس سوال سے یہ تھا کہ وہ شرمندہ ہو جائے تو سلمان فارسیؓ نے جواب الٹا دیا کہ یہ کوئی شرم کی بات نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو مکارم اخلاق کی تکمیل کے لئے آئے ہیں اور تکمیل تب ہوگی کہ اس میں زندگی کے تمام زوایا کا بیان ہو سیاست مدنیہ تدبیر المنزل اور تہذیب اخلاق کا بیان ہو اور یہ اسی طرح ہی ممکن ہے کہ ہر چیز کا بیان ہو۔ تو یہ عین کمال ہے نہ کہ نقصان۔ لہٰذا یہ جواب بھی اس میں ہوا کہ بقول بعض سلمانؓ کے جواب اور مشرک کے سوال میں مطابقت نہیں۔ کیونکہ حکیمانہ اسلوب کا جواب ایسا ہی ہوتا ہے تاکہ سامع کی اصلاح ہو۔

اس حدیث کا جزء اول استقبال قبلہ عندالبول کی نہی کے بیان میں ہے وقد مر تفصیلہ دوسرا استنجاء بالیمین کا ذکر ہے قد مر اور ثلاثۃ احجار اور رجیع اور عظم ابھی تک بیان نہیں ہوئے۔ ایک پر یہاں باب باندھا دوسرے پر آگے باندھیں گے۔

یہاں کل چار چیزیں ہوئیں (۱) پتھر سے استنجاء کی شرعی حیثیت (۲) عدد مسنون کا بیان (۳) تثلیث (۴) ایتار۔ انقاء بالاتفاق واجب ہے ایتار بالاتفاق مستحب ہے۔ تثلیث میں اختلاف ہے حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب نہیں ہے بلکہ مستحب یا مسنون ہے۔ اور فقہاء جو لکھتے ہیں کہ **لیس فیھا عدد مسنون** ان کا مقصد یہ ہے کہ مقصود انقاء ہے لیکن چونکہ عام طور پر تین سے انقاء ہو جاتا ہے تو یہاں تثلیث تاکید انقاء کے لئے ہے تعیین عدد کے لئے نہیں جیسے کہ وضو میں تثلیث تعیین عدد کے لئے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہیکہ بعض امور حسیہ ہوتے ہیں اور بعض امور حکمیہ، امور حکمیہ میں عدد متعین ہوتا ہے جیسے کہ وضو امر حکمی ہے استنجاء امر حسی ہے تو اس میں تعیین عدد نہیں ہونا چاہئے۔

باب الاستنجاء بالاحجار

(1) سورۃ بقرہ رکوع: ۲۴ (2) ایضاً رکوع: ۲۶

حنابلہ اور شافعیہ کے نزدیک انقاء اور تثلیث دونوں واجب ہیں ایتار مستحب ہے مطلب وجوب تثلیث کا یہ ہے کہ اگر دو پتھروں سے انقاء ہوگیا تو بھی تیسرے پتھر کا استعمال واجب ہوگا۔ ہمارے نزدیک دو پتھروں سے انقاء کی صورت میں تیسرے کا استعمال مستحب ہوگا اور اگر تین پتھروں سے محل صاف نہ ہو تو سب کے نزدیک چوتھے کا استعمال واجب ہے پھر پانچویں کا استعمال مستحب ہوگا۔ مبارکپوری صاحب نے منتقی سے ابن تیمیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ایتار مافوق الثلاثۃ بھی مسنون ہے۔

شوافع کا استدلال مذکورہ روایت سے ہے وفیہ ان نستنجی احدنا باقل من ثلاثۃ احجار معلوم ہوا کہ تین ضروری ہیں۔ حنفیہ کا استدلال ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے جو کہ تقریباً نو یا دس کتابوں میں ہے۔ ابوداؤد (3) میں بھی ہے ''من استجمر فالیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلاحرج'' اس میں صراحۃً عدم استعمال تین پتھروں میں عدم حرج کا ذکر ہے لہٰذا حنفیہ کہتے ہیں کہ سلمان فارسیؓ کی اس حدیث کا مطلب بھی ابوہریرہؓ کی حدیث کی روشنی میں یہ ہوگا کہ مراد انقاء ہے نہ کہ تثلیث' تو گویا علت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے۔ مزید قرائن کی روشنی میں بھی حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ سلمان فارسیؓ کے جواب کا مقصد یہ ہے کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طہارت کاملہ کا حکم دیا ہے یہ نہیں کہ تین پتھروں کو استعمال کریں چاہے پاکی ہو یا نہ ہو ورنہ مشرک مزید تحریر کرتا کہ مثلاً دو کا کیوں حکم نہیں کیا؟ قرینہ ثانیہ یہ ہے کہ استنجاء بالاحجار کوئی مطلوب چیز نہیں محل نجس کے ساتھ مباشرت ید کی اجازت اور ضرورت فقط انقاء کے لئے ہے اور الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ لہٰذا انقاء کی ضرورت ایک سے پوری ہو یا کئی سے تو صحیح ہے یہی وجہ ہے کہ مقصد انقاء ہے اس لئے استنجاء بالماء کافی ہے اتفاقاً۔ قرینہ ثالثہ خود شافعیہ کے نزدیک اگر مثلث پتھر کو تین دفعہ انقاء کے لئے استعمال کرے تو کافی ہے حالانکہ اس میں مسحات ثلاثہ ہیں نہ کہ تثلیث احجار۔

ترمذیؒ م. ط ایچ ایم سعید ابواب الجنائز باب غسل المیت ص ۱۹۳ پر حدیث ہے۔ ''اغسلنها وتراً ثلاثاً او خمساً او اکثر من ذالك ان رأیتن'' امام ترمذیؒ اس بارے میں امام شافعیؒ کا قول نقل کرتے ہیں۔

''انما قال مالك قولاً مجملاً الی ان قال وان انقوا فی اقل من ثلث مرات اجزا

(3) ابوداؤد ص: ۶ ج: ۱ ''باب الاستتار فی الخلاء'' ایضاً ابن ماجہ ص: ۲۹ ایضاً طحاوی ص: ۹۲ ج: ۱

تو یہاں غسل میں تثلیث یا تخمیس کا ذکر ہے اور امام شافعیؒ وہاں ضروری نہیں سمجھتے تو یہاں آخر تثلیث کیوں ضروری ہے؟

امام بیہقی (4) نے ابو ہریرہؓ کی حدیث سے اعتراض کیا ہے کہ یہاں اختیار بین الایتار وعدم الایتار ہے نہ کہ بین التثلیث وعدم التثلیث؟

جواب:۔ یہ دیا گیا ہے کہ ایتار عام ہے اور تثلیث خاص ہے اور جب عام پر حرج کی نفی ہوئی تو خاص کی بطریق اولیٰ ہوگی۔ بیہقی اس کا جواب دیتا ہے کہ ایتار سے مراد ایتار مافوق الثلاثہ ہے تو عام نہ ہوا لہٰذا عدم ایتار کی نفی حرج سے عدم تثلیث کی نفی حرج لازم نہیں آئے گی۔ اور قرینہ اس بات (ایتار مافوق الثلاثہ) پر یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق (5) میں ہے کہ ''فان اللہ وتر یحب الوتر اما تری السماوات السبع والارضین سبع'' معلوم ہوا کہ ثلث سے مافوق مراد ہے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ یہ زیادتی مستدرک حاکم (6) میں حارث کے طریق سے ہے اور ذہبی فرماتے ہیں والحارث لیس بعمدۃ۔ جواب ۲ یہ ہے کہ اگر یہ زیادتی صحیح تسلیم بھی کریں پھر مطلب یہ ہوگا کہ استنجاء سات پتھروں سے ہونا چاہیے حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

اعتراض ثانی:۔ یہ ہے ابو ہریرہؓ کی حدیث پر کہ اس میں حصین الحمرانی الحمیری مجہول ہے ابن حزم نے اس کو مجہول کہا ہے۔

جواب:۔ ان کی تجہیل کا قول ایک غلط فہمی پر مبنی ہے وہ یہ کہ بعض طرق میں حمرانی اور بعض میں حمیری ہے تو شبہ یہ ہوا کہ یہ دو شخص ہیں یا ایک ہے۔ حل شبہ یہ ہے کہ یہ ایک ہی ہے حمیر بڑا قبیلہ ہے اور حمران فخذ ہے لہٰذا کبھی ایک کی طرف نسبت ہوتی ہے کبھی دوسرے کی طرف لہٰذا اس کی تجہیل غلط ہے۔ علاوہ ازیں ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے اور ابوزرعہ نے ان کو شیخ کہا ہے۔

اعتراض ثالث:۔ ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ایک راوی ہے کبھی اس کو ابو سعید الخیر کبھی ابو سعید بغیر خیر

---

(4) بیہقی ص:۱۰۴ ج:۱ باب الایتار فی الاستجمار (5) ایضاً ص:۱۰۴ الفاظ سبعاً

(6) مستدرک حاکم ص:۵۸ ایضاً بیہقی کبری ص:۱۰۴ ج:۱ بطریق الحارث

اور بعض میں ابوسعد کہا گیا ہے تو یہ اضطراب ہوا۔

جواب:۔ یہ ہے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ابوسعد کوئی راوی نہیں بلکہ ابوسعید ہے پھر ابوسعید دو ہیں (۱) ابوسعید ملقب بالخیر ہے دوسرا بالخیر نہیں تو حافظ بن حجر نے تصریح کی ہے کہ غیر ملقب بالخیر تابعی ہے قطعا اور یہاں یہی مراد ہے جو تلمیذ ابو ہریرہؓ ہے۔

حنفیہ کا استدلال ۲:۔

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب احدكم الى الغائط فليذهب معه بثلاثة احجار يستطيب بهن فانها تجزئ عنه" رونه عائشةؓ قال دارقطني (7) هذا اسناد صحيح

ابوداؤد (8) نے سکوت کیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ثلاثۃ احجار کی اصل وجہ یہ ہے کہ عادتا تین انقاء کے لئے کفایت کرتے ہیں۔

استدلال ۳:۔

معجم طبرانی (9) میں ہے "اذا تغوط احدكم فليمسح بثلاثة احجار فان ذالك كافية" امام نووی کہتے ہیں کہ رجال ثقات۔

استدلال ۴:۔

طبرانی (10) میں ہے "من استطاب بثلاثة احجار ليس فيهن رجيع كن له طهور" اس میں بھی ثلاثہ کی علت کو ظاہر فرمایا کہ عام طور پر اس سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔

---

(7) ص: ۵۱ ج: ۱ رقم الحدیث: ۱۳۳

(8) ابوداؤد ص: ۷ ج: ۱ ایضا بیہقی کبری ص: ۱۰۳ ج: ۱ "باب وجوب الاستنجاء بثلاثۃ احجار"

(9) معجم الطبرانی اوسط ص: ۱۱۳ ج: ۳ للفظ فليمسح حدیث نمبر ۳۱۷۰

(10) معجم طبرانی کبیر ص: ۸۷ ج: ۳ حدیث نمبر ۳۷۴۹

استدلال ۵:۔

آئندہ باب میں عبداللہ بن مسعودؓ نے روایت کی ہے۔

"التمس لی ثلاثة احجار قال فاتيته بحجرين وروثة فأخذ الحجرين والقی الروثة وقال انها رکس او رجس"

یہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تو دو دو پر اکتفاء فرمایا اگر ضروری ہوتا تو تیسرے پتھر کا پھر دوبارہ حکم کرتے۔

شافعیہ کی طرف سے اعتراض ہوا ہے کہ بیہقی (11) اور مسند احمد (12) میں معمر کے طریق سے ائتنی بحجر بھی مروی ہے لہذا حنفیہ کا استدلال صحیح نہیں۔

علامہ عینیؒ اور حافظ زیلعیؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ زیادتی صحیح اور ثابت نہیں وجہ یہ ہے کہ زیلعیؒ فرماتے ہیں کہ خود کتاب الدیات میں بیہقی (13) نے اس طریق پر اعراض کیا ہے کہ ابواسحاق کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں۔ خود ابواسحاق کہتے ہیں کہ میں نے علقمہ سے کبھی نہیں سنا۔

ابن حجر نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کرابیسی کا کہنا ہے کہ ابواسحاق کا سماع علقمہ سے ثابت ہے۔

جواب یہ ہے کہ ابواسحاق کا قول اپنے بارے میں بہ نسبت کرابیسی کے زیادہ معتبر ہے۔

ابن حجر نے دوسرا جواب دیا ہے کہ اگر بالفرض سماع نہ بھی ثابت ہو تب بھی مرسل عندالحنفیہ حجت ہے۔

جواب یہ ہے کہ مرسل کے حجت ہونے کے لیے عندالحنفیہ ثقہ، غیر مدلس اور عنعنہ کا نہ ہونا شرط ہے (14)

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ ارسال ہمیشہ ثقہ راویوں سے کرتا ہو اور یہاں روایت عنعنہ سے ہے لہذا یہ حجت نہیں۔

جواب ثانی یہ ہے کہ معمر کا طریق صحیح نہیں خود ترمذیؒ اور بخاری نے تمام طرق میں سے فقط دو کو صحیح قرار

---

(11) بیہقی ص:۱۰۳ ج:۱

(12) مسند احمد ص:۴۶۴ ج:۲

(13) بیہقی ص:۷۶ ج:۸ کتاب الدیات باب من قال ہی اخماس الخ

(14) تدریب الراوی ص:۱۹۸ ج:۱

دیا ہے امام ترمذیؒ نے اس کے بارے میں کہا ہے کہ ھذا حدیث فیہ اضطراب۔ امام ترمذیؒ نے اسرائیل کے طریق کو جبکہ امام بخاری نے زہیر کے طریق کو پسند کیا ہے اور خود بیہقیؒ نے مانا ہے کہ معمر کا طریق صحیح نہیں۔ امام ترمذیؒ فقیہ بھی ہیں ترجمۃ الباب میں مسائل فقہیہ لاتے ہیں امام ترمذیؒ نے بھی استنجاء بالحجرین کا باب قائم کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ تیسرا پتھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں منگوایا۔

اعتراض اس پر یہ ہے کہ ممکن ہے کہ آپؐ نے تیسرا عبداللہ بن مسعودؓ سے نہ منگایا ہو خود اٹھایا ہو یا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منگوایا ہو مگر اس کا ذکر نہ کیا ہو کیونکہ عدم ذکر عدم الشئی پر دلالت نہیں کرتا۔

جواب یہ ہے کہ اگر پتھر منگواتے تو اس کا ذکر کرتے لیکن ذکر نہیں معلوم ہوا کہ منگوایا نہیں کیونکہ قاعدہ ہے ''السکوت فی معرض البیان یقوم مقام النفی''۔ نیز ہم کہتے ہیں کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پتھر منگوایا بھی ہو تب بھی استنجاء ثلاثۃ احجار سے ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ ایک پتھر تو ازالۃ البول کے لئے ستعال کیا ہوگا پھر بھی دو باقی رہے۔ علاوہ ازیں حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں پتھر نہ تھے اس لئے عبداللہ کو دور بھیجا پھر بھی وہ تین پتھر نہ لاسکے بلکہ دو لائے تو یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تیسرا پتھر لیا ہوگا بعید از قیاس ہے۔

او ان نستنجی برجیع ...الخ رجیع مطلق حدث کو کہتے ہیں عموماً اس کا اطلاق گوبر پر ہوتا ہے اور لید کے لئے لفظ روث آتا ہے اونٹ اور بکریوں کی مینگنی کے لئے بعرۃ کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ درندوں کے لئے نجو کا لفظ جب کہ انسان کے قاذورات کے لئے خرء کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ رجیع کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے یعنی الغذاء المرجوع الی ہذا الحالۃ یعنی چونکہ اس میں غذاء کی حالت دوسری حالت کی طرف لوٹ جاتی ہے اس لئے اس کو رجیع کہتے ہیں۔ الرکس کا معنی الرجوع من الحالۃ المحمودۃ الی الحالۃ المذمومۃ بعض نے رکس اور رجس کو بمعنی واحد کہا ہے رکس بمعنی مطلق رجوع کقولہ تعالیٰ 'ارکسوا فیھا الآیۃ (15) قالہ ابن العربیؒ۔

استنجاء بالاحجار کی شرعی حیثیت:۔

ابن حبیب مالکیؒ کہتے ہیں کہ اگر پانی ہو تو استنجاء بالاحجار جائز نہیں جمہور کے نزدیک جائز ہے عند وجود الماء بھی۔ پھر اگر پانی نہ ہو اکتفاء بالاحجار صحیح ہے اگر پانی موجود ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) اگر نجاست

(15) سورہ نساء رکوع: ۱۲

قدر درہم سے زیادہ ہو تو استنجاء بالماء فرض ہے۔ اور اگر قدر درہم ہو تو استنجاء بالماء واجب ہے اور قدر درہم سے کم ہو تو سنت ہے اور اگر پانی موجود ہو تو دونوں کو جمع کرنا اولی ہے اگر ایک پر اکتفاء کرنا چاہے تو پانی اولی ہے کیونکہ حجر مقلل ہے مزیل نہیں اور ماء مزیل ہے تو اولی ہے۔

باب في الاستنجاء بالحجرين

امام ترمذیؒ کا صنیع یہ ہے کہ اگر کسی چیز میں رخصت ہو تو اس کو آخر میں ذکر کرتے ہیں یہاں بھی استنجاء بالحجرین کی رخصت ان کے ہاں ثابت ہے اگرچہ اس کی تصریح نہیں جس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حجرین پر اکتفاء یقینی نہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ اختلاف بھی موجود ہے۔

رجال:۔

ابو عبیدہ بن عبداللہ ابن مسعود کے بارے میں امام ترمذی کہتے ہیں کہ ان کا نام معلوم نہیں بعض نے کہا کہ ان کا نام عامر تھا حضرت ابن مسعودؓ کی وفات کے وقت عمر سات سال تھی اس بات میں اختلاف ہے کہ انہوں نے اپنے والد سے سماع کیا ہے یا نہیں؟ امام ترمذی اس بات کے قائل ہیں کہ سماع ثابت نہیں عمرو بن مرۃ کہتے ہیں کہ میں نے ابو عبیدہ سے پوچھا کہ هل تذكر من ابن مسعودؓ شيئاً قال لا اس سے معلوم ہوا کہ ثابت نہیں ہے مگر سات سال کو دیکھتے ہوئے سماع کا ثبوت ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ عمر تحمل حدیث کے لیے کافی ہے۔

عبداللہ بن مسعودؓ بدری اور کوفی ہیں اور صاحب النعلین کے نام سے مشہور ہے حبشہ اور مدینہ دونوں کی طرف ہجرت کی ہے وفات ۳۲ھ ہے۔ فقہ حنفیہ کا ایک منبع من المنابع ہے جب کتب حدیث میں مطلق عبداللہ بولا جائے تو اس سے مراد ابن مسعودؓ ہوتے ہیں۔

تنبیہ:۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین پتھروں کے لینے کے لئے کہا اور یہ دو پتھر لائے تو یقیناً تیسرا ملا نہ ہوگا ورنہ بلا وجہ حکم عدولی کیسے کرتے؟

رکس بمعنی رجس کیونکہ کھانا پہلے محمود پھر متغیر ہوتا ہے اس لئے ماخرج پر رکس کا اطلاق ہوتا ہے کما مر التفصیل۔

هذا حديث فيه اضطراب:۔

اضطراب کی وجہ یہ ہے کہ ابواسحاق کے چھ شاگرد ہیں (ابواسحاق امام ترمذیؒ فرماتے ہیں واسمہ عمرو بن عبداللہ السبیعی الہمدانی)۔(۱) اسرائیل جو حدیث باب کے راوی ہیں باقی پانچ قال ابوعیسیٰ کہہ کر ذکر کیے ہیں۔ (۲) قیس بن الربیع (۳) معمر (۴) عمار (۵) زہیر (۶) زکریا۔

امام ترمذیؒ نے تین مرتبہ قال ابوعیسیٰ کہا' پہلے قال میں اس اضطراب کی وضاحت کی ہے دوسرے قال میں یہ ہے کہ میں نے دارمی (عبداللہ بن عبدالرحمٰن) اور امام بخاری سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا' کہ کونسا طریق زیادہ صحیح ہے تو دونوں جواب نہ دے سکے البتہ امام بخاری کے صنیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک زہیر کی حدیث زیادہ اشبہ ہے۔ امام ترمذیؒ کہتے ہیں کہ واصح شی فی ہذا عندی حدیث اسرائیل وقیس پھر اس پر پانچ دلائل پیش کیے ہیں تیسرے قال میں امام بخاری کی رائے کی تردید کی ہے۔

بیانِ اضطراب:۔

اضطراب اس حدیث میں دو طریق سے ہے ایک یہ کہ ابواسحاق اور عبداللہ بن مسعودؓ کے درمیان واسطہ ایک ہے یا دو؟ خلاصہ یہ ہے کہ یہ اضطراب واسطے کی تعداد میں ہے تو زہیر کی روایت میں دو واسطے ہیں جبکہ باقی پانچ کی روایت میں ایک واسطہ ہے۔ دو واسطوں میں سے ایک عبدالرحمٰن بن الاسود اور دوسرا اسود بن یزید کا ہے۔ اضطراب ثانی یہ ہے کہ واسطے کی تعیین میں اختلاف ہے یعنی اگر وہ واسطہ ایک ہے تو وہ کونسا ہے؟ اسرئیل اور قیس دونوں کی روایت میں واسطہ ابوعبیدہ ہیں اور معمر وعمار کی روایتوں میں علقمہ ہے زکریا کی روایت میں عبد الرحمٰن بن یزید ہے تو اضطراب ہوا کہ اصح کونسی ہے؟

تو امام بخاری کے نزدیک زہیر کی روایت اصح ہے اور امام ترمذیؒ کے نزدیک اسرائیل کی روایت اصح ہے اس پر امام ترمذیؒ نے پانچ دلائل ذکر کیے ہیں۔

(۱) لان اسرائيل اثبت واحفظ لحديث ابى اسحاق من هؤلاء

(۲) تابعه على ذالك قيس بن الربيع یعنی اسرائیل کا متابع موجود ہے اور قیس کی متابعت تعداد و تعیین دونوں میں اسرائیل کے ساتھ ہے کہ واسطہ ایک ہے اور وہ ابوعبیدہ ہے۔

(۳) عبدالرحمٰن بن مہدی کا قول نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ مجھے ابو اسحاق کی روایات جو سفیان ثوری کے واسطے سے پہنچی تھیں ان کو میں نے ترک اس لئے کیا کہ اسرائیل ان روایات کو بطریق اتم روایت کرتے ہیں۔

(۴) اگر اسرائیل اور زہیر کی روایت عن ابی اسحاق کا موازنہ کیا جائے تو اسرائیل اثبت ہیں بہ نسبت زہیر کے کیونکہ اسرائیل نے ابو اسحاق سے ان کی جوانی میں سماع کیا تھا جبکہ زہیر نے ابو اسحاق کی آخری عمر میں ان سے سماع کیا۔

(۵) امام احمد فرماتے ہیں کہ جب زائدہ اور زہیر کی حدیث سنو تو کسی اور سے نہ سننے کی پرواہ نہ کرو الا حدیث ابی اسحاق' کہ ابو اسحاق کی حدیث زہیر سے سن کر مطمئن نہ ہونا چاہئے۔

واضح رہے کہ پوری کتاب میں یہ واحد حدیث ہے جس پر امام ترمذیؒ نے خلاف عادت اتنا زور لگایا ہے۔

بخاریؒ کا دفاع:۔

بخاری کے شراح 'ترمذیؒ کے شراح ابن حجر علامہ عینی صاحب تحفۃ الاحوذی وغیرہم نے امام بخاری کی تائید میں اور ترمذیؒ کی تردید میں ادلہ اور اجوبہ پیش کئے ہیں۔

(۱) اولاً ترمذیؒ کا یہ کہنا کہ اسرائیل احفظ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قول ابوداؤد کے قول کے معارض ہے صاحب تحفۃ الاحوذی نے علامہ اجری کا قول نقل کیا ہے' **سالت ابا داؤد عن زهير و اسرائيل في ابي اسحاق فقال زهير فوق اسرائيل بكثير**'' معلوم ہوا کہ ابوداؤد کے نزدیک زہیر احفظ ہے اسرائیل سے اور جرح اور تعدیل میں عندالاکثر ابوداؤد مقدم ہے ترمذیؒ سے لہٰذا اس کا قول معتبر ہے۔

(۲) دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اسرائیل کی متابعت فقط قیس نے کی ہے جبکہ زہیر کی متابعت بہت سوں نے کی ہے ایک متابع زہیر کا شریک قاضی ہے اگر چہ شریک ضعیف ہے لیکن قیس سے زیادہ احفظ ہے شریک کے علاوہ (۲) ابن حماد حنفی (۳) ابو مریم (۴) زکریا بن ابی زائدہ (۵) یحیٰ بن ابی زائد (۶) ابراہیم بن یوسف (۷) علامہ عینی کہتے ہیں کہ خود اسرائیل نے دوسری جگہ زہیر کی متابعت کی ہے۔

دلیل ۳ کا جواب یہ ہیکہ عبدالرحمٰن بن مہدی نے اسرائیل کو سفیان پر ترجیح دی ہے نہ کہ زہیر پر۔

دلیل ۴ و ۵ کا مشترکہ جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں کہا ہے۔

قال احمد بن حنبل حدیث زکریا واسرائیل عن ابی اسحاق لین سمعا منه بآخرة

(تحفۃ الاحوذی ص ۸۶ ج ۱)

کہ امام احمد فرماتے ہیں کہ اسرائیل کا سماع ابواسحاق سے آخری عمر میں ہے تو ترمذی کا یہ قول معارض ہوا امام احمد کے قول کے ساتھ۔ یہ جواب تو منعی ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اسرائیل نے ابواسحاق سے جوانی میں سماع کیا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ زہیر کو اللہ نے علم وہبی دیا تھا تو ابواسحاق اگر چہ آخری عمر میں ضعیف الحافظہ ہو گئے تھے لیکن زہیر اپنی قوت وہبیہ کے ذریعے ابواسحٰق کی غلطی پکڑتے اور ازالہ کرتے اسرائیل میں یہ چیز نہ تھی جبکہ سماع دونوں کا آخری عمر میں تھا۔

دلیل ۵ کا مستقل جواب یہ ہے کہ امام احمدؒ نے زہیر کی روایات میں لین کا قول کیا ہے اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ اسرائیل کی روایات میں لین نہیں۔

قال احمدبن حنبل حدیث زکریا واسرائیل عن ابی اسحاق لین سمعا منه بآخرة

(بحوالہ تحفۃ الاحوذی ص ۸۶ ج ۱)

معلوم ہوا کہ دونوں کی روایت میں کچھ ضعف ہے۔

پانچوں دلائل کا اجتماعی جواب یہ ہے کہ ابواسحاق مدلس ہے اور مدلس کا عنعنہ معتبر نہیں اور اسرائیل کی روایت عنعنہ سے ہے لہٰذا یہ مقبول نہیں اور زہیر کی روایت میں بھی عنعنہ ہے تاہم ابراہیم بن یوسف متابع ہے اس نے سماع کی تصریح کی ہے لہٰذا زہیر کی روایت قابل قبول ہے کیونکہ متابعت سے عن کا شک زائل ہو جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بخاری (1) میں لیس ابو عبیدة ذکره ولکن عبد الرحمن بن الاسود عن ابیه انه سمع کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ابواسحاق کے سامنے دونوں طریق تھے انہوں نے ابوعبیدہ کی نفی کی معلوم ہوا کہ عبدالرحمٰن کی روایت راجح ہے۔

باب الاستنجاء بالحجرین

---

(1) صحیح بخاری ص: ۲۷ ج: ۱ "باب لا یستنجی بروث"

ھل تذکر من عبد اللہ شیئاقال لا بعض شوافع اس بات کو حجت بناتے ہیں کہ ابوعبیدہ کی روایت ابن مسعود سے ثابت نہیں۔

جواب اولاً یہ ہے کہ ہمارے نزدیک زہیر والی روایت راجح ہے اس میں ابوعبیدہ کا ذکر نہیں تو سماع ثابت ہو یا نہ ہو اس سے ہمارا کیا واسطہ؟ ثانیاً ہم کہتے ہیں کہ ابوعبیدہ کا سماع بھی اصولاً ثابت ہونا چاہئے کیونکہ سات سال کی عمر تحمل حدیث کے لئے کافی ہے۔

ثالثاً ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر سماع ثابت نہ بھی ہو تب بھی کہا جاتا ہے کہ انہ کان اعلم الناس بعلم (مذہب) ابن مسعودؓ۔

باب کراھیة مایستنجی به

اس باب کی مناسبت استنجاء بالاحجار کے ضمن میں گذر چکی ہے۔

رجال:۔

حفص بن غیاث نخعی کوفی ہیں قاضی ہیں ان کی ثقاہت پر اجماع ہے آخری دور میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا داؤد بن ابی ہند مشہور محدث اور ثقہ ہیں انکا بھی اخری عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا۔ متوفی ۱۳۹ھ شعبی کا نام عامر بن شراحیل ہے یمن میں ایک پہاڑ کا نام شعب تھا یہ اس پہاڑ کی طرف منسوب ہے۔ کوفہ مصر شام میں نسبت تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ اوساط تابعین میں سے ہیں وفات ۱۰۳ھ میں ہوئی۔ علقمہ بن قیس کبار تابعی میں سے ہے۔ قال ابن المدینی کان اعلم الناس بمذھب ابن مسعودؓ متوفی ۶۳ھ۔

فانہ زاد اخوانکم سورہ احقاف کی تفسیر میں ترمذیؒ (1) میں فاشہا تثنیہ کی ضمیر ہے بعض نسخوں میں فانہ واحد مؤنث کی ضمیر ہے اور یہاں فانہ واحد مذکر کی ضمیر ہے ان سب میں تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ ہما ضمیر پر تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ عظام اور روث دو چیزوں کا ذکر ہے تو تثنیہ کی ضمیر صحیح ہوئی "ھا" واحد مؤنث کی ضمیر کی

باب کراھیة مایستنجی به

(1) جامع ترمذیؒ ص:۱۵۸ ج:۲ "تفسیر سورہ احقاف"

صورت میں یہ راجع ہوگی عظام کی طرف اور چونکہ عظام جمع ہے اور جمع کی طرف واحد مؤنث کی ضمیر راجع کرنا درست ہے اور روث کی طرف بالتبع راجع ہے۔ ابن حجرؒ اسی ہا کی ضمیر کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ عظام کا ذکر کیا اور روث سے سکوت فرمایا کیونکہ وہ جنات کی خوراک نہیں بلکہ ان کے دواب کی خوراک ہے لہٰذا روث بالتبع داخل ہے۔ اور مفرد مذکر کی صورت میں مذکور کی تاویل کی جائے گی۔ روث سے مراد ہر وہ چیز ہے جو نجس ہو رکس، رجیع خرء بعرۃ وغیرہ تمام چیزوں کو شامل ہے یہ ایک علت ہے دوسری علت یہ ہے کہ ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ ہر وہ چیز جس سے غیر کا حق متعلق ہو اس سے استنجاء ناجائز ہے کیونکہ یہاں عظام کے ساتھ جنات کا حق متعلق ہو گیا تو منع فرمایا۔

دار قطنی (2) میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انهما لا یطهران اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس سے طہارت حاصل نہ ہو اس سے استنجاء ناجائز ہے کیونکہ ناپاک چیز سے مزید تلویث ہوتی ہے اور اگر نجس چیز خشک ہو تو اس سے استنجاء صحیح ہے یا نہیں؟ اس میں علماء نے اختلاف کیا ہے کما سیاتی۔ ہڈی سے طہارت حاصل نہیں ہوتی اس لئے کہ اگر ہڈی ٹوٹی ہوئی ہے تو زخم لگنے کا خطرہ ہے معلوم ہوا کہ ضرر والی چیز مثلاً شیشہ وغیرہ سے استنجاء جائز نہیں اور اگر ٹوٹی ہوئی نہ ہو تو پھر وہ چکنی ہوگی تو صفائی نہ ہوگی لہٰذا کھردری چیز سے استنجاء کرنا چاہئے۔

بذل المجہود میں ہے کہ ہر محترم چیز سے استنجاء نہیں کرنا چاہئے اگر کسی نے نجس یا محترم چیز سے استنجاء کیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو حنفیہ کے نزدیک اگر نجس چیز خشک سے کیا اور انقاء ہو گیا تو ہمارے نزدیک یہ کافی ہے مع الکراہت شوافع کے نزدیک استنجاء ہی صحیح نہیں اور اس پر استنجاء بالماء لازم ہے استنجاء بالاحجار کافی نہیں کیونکہ نجاست اجنبی عارض ہوگئی استنجاء بالاحجار کا جواز فقط اصلی نجاست کے لئے ہے۔

اور اگر روٹی کا غذ وغیرہ یعنی محترم چیز سے استنجاء کیا تو یہ جائز مع الاساءۃ ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اصح روایت یہ ہے کہ استنجاء نہیں ہوتا بلکہ استنجاء بالماء اس پر لازم ہے تاہم استنجاء بالاحجار بھی کافی ہو جائے گا کیونکہ کوئی نجاست اجنبی نہیں آئی بشرطیکہ وہ تجاوز نہ کرے تو تب بالماء ضروری نہیں بالاحجار کافی ہے اس سے وہ اعتراض بھی حل ہو گیا کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ یجوز الاستنجاء باوراق المنطق اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ استنجاء مع الاساوۃ

(2) دار قطنی ص:۵۴ ج:۱ رقم الحدیث ۱۴۹

کافی ہوگا شافعیہ کے نزدیک بعد میں بالاحجار یا بالماء بھی ضروری ہے۔

حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری میں فرمایا ہے کہ اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس میں ثمنیت ہو اس سے استنجاء نا جائز ہے۔ ہاں ٹشو پیپر وغیرہ ضرورت کے تحت جائز ہے یا چونکہ اس سے مقصد استنجاء کے لئے اس کا استعمال ہے نہ کہ کھائی کما قالہ مفتی ولی حسنؒ۔

اس پر کلام ہوا ہے کہ یہ ہڈیاں روث وغیرہ جنات کے لئے خوراک کس طرح ہے؟ بعض کے نزدیک ان پر دوبارہ اتنا ہی گوشت آ تا ہے جتنا پہلے تھا یہی بہتر توجیہ ہے اس کی تائید بخاری (3) مسلم (4) کی حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ہے "اوفر ما کان من اللحم" "ترمذیؒ (5) کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے "کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیه اوفر ما کان عظما" حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ ان ہڈیوں کو کھاتے ہوں کیونکہ جب کتے ہڈی کھاتے ہیں تو جنات تو زیادہ طاقتور ہیں وہ بطریق اولیٰ کھا سکتے ہونگے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جنات ہڈیوں کو فقط سونگھتے ہوں کھاتے نہ ہوں کیونکہ ان کے اجسام لطیف ہیں ممکن ہے کہ محض سونگھنے سے کام ہوتا ہو۔ پھر یہ خوراک ان کی کن ہڈیوں میں ہے مذبوحہ یا غیرہ مذبوحہ جانوروں کی ہڈیوں میں؟ تو بعض روایات سے معلو ہوتا ہے کہ مردار (غیر مذبوحہ) جانوروں کی ہڈیاں کافر جنات کے لیے جبکہ حلال اور مذبوحہ جانوروں کی ہڈیاں مسلمان جنات کے لئے ہیں۔ مسلم کی روایت میں ہے "کل عظم ذکر اسم اللہ علیه یقع فی ایدیکم" سے معلوم ہوتا ہے کہ مذبوحہ اور حلال جانور کی ہڈیاں خوراک بنتی ہیں۔

اشکال:۔ ترمذیؒ میں "کل عظم لم یذکر اسم اللہ علیه" ہے اور مسلم میں ذکر اسم اللہ علیہ ہے وھل ھو الا التعارض۔

جواب:۔ بسم اللہ والی روایت مسلمان جنات کے لئے جبکہ بغیر تسمیہ والی کافر جنات کے لئے ہے۔ فلا تعارض۔

---

(3) صحیح بخاری ص: ۵۴۴ ج: اللفظ ان لا یمروا بعظم ولا بروث الا وجدوا علیہا طعاما" باب ذکر الجن"

(4) صحیح مسلم ص: ۱۸۴ ج: اللفظ کل عظم ذکر اسم اللہ علیہ یقع فی ایدیکم اوفر ما یکون لحما" باب جہر القراءۃ فی الصبح والقراءۃ علی الجن"

(5) جامع ترمذی ص: ۱۵۸ "تفسیر سورہ احقاف"

جواب ۲:۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ محدثین کا ایک قانون ہے اگر چہ کتب اصول حدیث میں مصرح نہیں لیکن مسلم ہے وہ یہ کہ "حفظ کل مالم یحفظه الاخر" یا یوں کہئے کہ "روی کل بما حفظه" تو ممکن ہے کہ اصل تقدیر یوں ہو "کل عظم ذکراسم الله علیه او لم یذکر اسم الله علیه" کسی راوی نے ایک ذکر کردیا کسی نے دوسرا یاد رکھا تو اس نے دوسرا حصہ ذکر کردیا۔ یہ اس لئے کہتے ہیں کہ تطبیق ناگزیر ہے اس لئے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں۔ قال الترمذیؒ هذا حدیث حسن صحیح"۔

رہی بات روث کے غذا ہونے کی تو بعض کے نزدیک یہ ان کے جانوروں کی خوراک ہے یا مطلب یہ ہے کہ روث بعینہ ان کی خوراک ہے ابن ارسلان نے کہا دلائل النبوۃ میں ایک روایت کی تخریج کی گئی ہے کہ لیلۃ الجن میں جنات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدیہ مانگا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دو چیزیں دیں اور فرمایا کہ "یہ اصلی حالت پر لوٹ جائیں گی"۔ بعینہ یعنی اگر جو کھایا ہے مثلاً تو وہ مل جائے گا وان تمنا فعلقاً۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ وہ روث ان کی کھاد کے کام آئے گا تاکہ اس سے ان کی غذا اگے۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ ان کے جانور ممکن ہے کہ روث کو سونگھ کر پیٹ بھرتے ہوں۔ چوتھی توجیہ محشی نے کی ہے طبرانی (6) کی روایت نقل کر کے "فزودتهم فقلت ومازودتهم فقال الرجعة وما وجدوه من روث وجدوه تمراً"۔

اشکال اس پر یہ ہوتا ہے کہ یہ چیزیں ہدیہ میں کیوں دیں؟

جواب:۔ جنات ناری ہیں اور ان چیزوں میں بھی نار کی آمیزش ہے ہڈیوں سے بارود بنتا ہے اور روث سے گیس اور بجلی بنتی ہے جیسے انسان مٹی سے بنا ہے تو اس کی غذا بھی مٹی سے نکلتی ہے تو جنات کی خوراک اگر ناری آمیزش کی ہو تو کیا بعید ہے؟

جنات کہاں؟

امام نووی نے لکھا ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ کفار وفساق جنات جہنم میں جائیں گے اور یہ نص سے ثابت ہے لیکن مسلم و مصلح جنات کا کیا حال ہوگا؟ تو بعض کے نزدیک مٹی ہو جائیں گے اور جہنم سے بچانا ہی انکا ثواب ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہی منسوب ہے مگر ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ وہ تبعاً للانس جنت میں

---

(6) معجم بحوالہ حاشیہ ترمذی ص: ۵

جائیں گے لہٰذا یہ نسبت ان کی طرف صحیح نہیں دوسرا قول امام صاحب سے تردد کا منقول ہے کہا جاتا ہے کہ امام مالکؒ سے مناظرہ بھی امام صاحب کا اس بارے میں ہوا ہے جس میں امام مالک لاجواب ہوگئے تھے۔ واللہ اعلم

انه كان مع النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن یہ مسئلہ نبیذ کے متعلق (رقیق غیر مسکر) میں کام دیتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "تمرة طيبة وماء طهور" وہاں شوافع اعتراض کرتے ہیں کہ ابن مسعود لیلۃ الجن میں نہیں تھے تو کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے جہاں تک ابن مسعود کی عدم موجودگی کی روایت ہے تو وہ محمول ہے اس بات پر کہ لیلۃ الجن چھ مرتبہ واقع ہوئی ہے بعض میں وہ تھے بعض میں نہیں۔ یا نفی کا مقصد یہ ہے کہ ابن مسعود اس خاص جگہ میں نہیں تھے جہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم جنات کو دعوت دے رہے تھے بلکہ ان کو الگ بٹھا کر ان کے گرد دائرہ بنالیا تھا اور فرمایا تھا کہ اس سے باہر نہ نکلیں۔

كان رواية اسماعيل .. الخ اس عبارت سے مقصد یہ ہے کہ لا تستنجوا .. الخ والا حصہ حفص کی روایت میں مسند ابن مسعود میں سے ہے جبکہ اسماعیل کی روایت میں موقوف علی الشعبی ہے۔ ترمذیؒ کہتے ہیں کہ اس کو موقوف ماننا زیادہ صحیح ہے اسلئے کہ اسماعیل کے بہت سارے متابع موجود ہیں یہی روایت ابواب التفسیر ص ۱۶۱ ج ۲ عن علقمه قال قلت لابن مسعود هل صحب النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن منكم احد .... الى ..... قال الشعبي "وسئلوه الزاد وكانوا من جن الجزيرة فقال كل عظم الحديث" اس میں موقوف ہونے کی تصریح ہے مطلب یہ ہے کہ شعبی نے ابن مسعودؓ سے نہیں سنا بلکہ کسی اور سے سنا لہٰذا حفص نے موقوف اور مرفوع کو ملایا ہے۔

باب الاستنجاء بالماء

ربط اس کا پہلے بیان ہو چکا۔

رجال:۔

محمد بن عبدالملک سے مسلم ونسائی روایت کرتے ہیں۔ قال النسائي (1) لا بأس به ۔وفات

باب الاستنجاء بالماء

(1) تہذیب التہذیب ص:۳۱۶ ج:۹

۲۴۴ھ ہے۔ قتادہ بڑے محدث تھے حافظہ ان کا مشہور ہے۔ پیدائشی نابینا (اکمہ) تھے تاریخ وفات ۱۱۶ھ ہے۔ معاذہ ثقہ ہے بڑی عبادت گذار تھی فرمایا کرتی تھی کہ مجھے تعجب ہے اس آنکھ سے جو سوتی ہے حالانکہ قبر میں اس کو سونے کے لئے بڑا وقت ملے گا۔ ام الصہبا ان کی کنیت ہے۔ ۸۳ھ تاریخ وفات ہے۔

تحقیق وتشریح:۔

مرن کی مخاطبات مدینہ کی عورتیں ہیں استطابۃ پاکی کا حصول یعنی استنجاء بالماء۔ باب میں کئی غور طلب مسائل ہیں۔ (۱) استنجاء بالماء کی شرعی حیثیت (۲) استنجاء بالماء کا ثبوت (۳) استنجاء بالماء کی مقدار

استنجاء بالماء کی شرعی حیثیت عند الجمہور یہ ہے کہ یہ جائز ہے استدلال باب کی مذکورہ روایت سے ہے سعید بن المسیب کے نزدیک اسی طرح بعض اہل ظواہر کے ہاں استنجاء بالماء ناجائز ہے۔ تحفۃ الاحوذی میں یہی قول امام مالکؒ ابن حبیب مالکی ابن عمر حذیفہ بن یمان اور ابن الزبیر کی طرف منسوب کیا ہے۔

ابن العربیؒ نے امام مالک کا قول استنجاء بالماء کے استحباب کے بارے میں ذکر کیا ہے اسی طرح ابن حبیب مالکی نے عدم جواز پر استنجاء بالاحجار عند وجود الماء کا قول کیا ہے۔ اسی طرح ابن عمر سے بھی جواز استنجاء بالماء کا قول ثابت ہے۔ تو یا تو مبارکپوری صاحب کی یہ نسبت ان حضرات کی طرف صحیح نہیں اور یا ان حضرات کے اقوال متعدد ہیں۔

قائلین عدم جواز کے استدلالات:۔

(۱) پانی کے استعمال کے بعد ہاتھ میں بدبو رہ جاتی ہے لہٰذا پانی کا استعمال صحیح نہیں۔

(۲) پانی مطعوم چیز ہے استنجاء کے لئے اس کا استعمال درست نہیں۔

(۳) استنجاء بالماء ثابت نہیں تو صحیح بھی نہیں۔

جوابات:۔

بدبو کا ازالہ ہوسکتا ہے چنانچہ ابوداؤد (2) میں ابو ہریرۃؓ اور نسائی (3) میں حضرت جریر کی روایت میں

---

(2) ابوداؤد ص:۸ ج:۱ "باب الرجل یدلک یدہ بالارض" (3) سنن نسائی ص:۱۹ ج:۱ "باب دلک الید بالارض بعد الاستنجاء"

دلک الید علی الارض کا ذکر ہے اسی طرح فقہاء لکھتے ہیں کہ جب محل کی صفائی کا اطمینان ہو جائے یعنی چکنائی باقی نہ رہے تو بدبو کا ازالہ ہو جاتا ہے۔

۲ کا جواب:۔ پانی اگر مطعوم ہے تو طہور بھی ہے اور اس سے مقصد پانی کا ضیاع نہیں ہوتا بلکہ طہارت کا حصول ہوتا ہے جیسے کہ کپڑے وغیرہ دھونے سے بھی یہی مقصد ہوتا ہے گویا پانی کی دو حیثیتیں ہیں۔ ا...... مطعوم ہونے کی حیثیت ۲... طہور ہونے کی حیثیت۔ اور اس حیثیت سے استنجاء بالماء میں کوئی حرج نہیں۔

۳ کا جواب:۔ استنجاء بالماء ثابت ہے باب کی روایت میں بھی اسی طرح حضرت انس کی روایت صحیحین (4) ابوداؤد نسائی میں ہے جس میں استنجاء بالماء کا ذکر ہے اسی طرح ابوہریرہؓ کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے اس میں بھی استنجاء بالماء کا ذکر ہے۔ چنانچہ ترمذیؒ خود فرماتے ہیں "وفی الباب عن جریر بن عبداللہ البجلی وانس وابی ہریرۃ" اس ضمن میں کہا جا سکتا ہے کہ یہاں تین باتیں ہیں۔ (۱) استنجاء بالحجارۃ (۲) استنجاء بالماء (۳) جمع بینہما۔ استنجاء بالحجارۃ صحیح وصریح احادیث سے ثابت ہے۔ استنجاء بالماء بھی صریح وصحیح احادیث سے ثابت ہے البتہ جمع بینہما کیلئے صریح وصحیح حدیث نہیں ملتی اس لئے بعض اہل الظواہر نے اس کا انکار کر دیا۔ جمہور کے نزدیک جمع بینہما مستحب ہے پھر متاخرین کے بقول اس کا درجہ استحباب سے بھی اونچا ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اگرچہ اس میں صریح اور صحیح روایت نہیں لیکن چونکہ فضائل کا مسئلہ ہے اور فضائل میں ضعیف روایت چل سکتی ہے۔ چنانچہ مسند بزار (5) میں ہے ابن عباسؓ کی روایت میں "انا نتبع الحجارۃ الماء" اس میں محمد بن عبدالعزیز ہے جو ضعیف ہے۔

نسائی میں جریر کی روایت ہے۔

"قال کنت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاتی الخلاء فقضی الحاجۃ ثم قال یا جریر ھات طھورا فاتیتہ بالماء فاستنجیٰ بالماء وقال بیدہ و دلک بھا الارض"

اس روایت پر انقطاع کا اعتراض ہے۔ مفسرین کہتے ہیں کہ یہ آیت جب اتری "فیہ رجال یحبون ان یتطھروا" (6) تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل قباء سے پوچھا کہ وہ کیا بات ہے جس کی وجہ سے اللہ نے

---

(4) صحیح بخاری ص:۲۷ ج:۱ "باب الاستنجاء بالماء" ایضاً صحیح مسلم ص:۱۳۲ ج:۱

(5) مسند بزار ص:۱۵۵ ج:۱ رقم الحدیث ۱۵۰ (6) سورہ توبہ رکوع:۱۳

تمہاری تعریف کی ہے" قالوالا غیرہ "یعنی کوئی اور خاص بات تو نہیں ہاں اتنا ہے کہ "ان احدنا اذا خرج من الغائط احب ان یستنجی بالماء "یہ مستدرک حاکم (7) کی روایت ہے۔ظاہر ہے کہ جب خروج من الغائط کے بعد استنجاء بالماء کرتے تھے تو قبل الخروج یقیناً پتھر وغیرہ سے استنجاء کیا ہوگا۔دوسری بات یہ ہے کہ ان یتطہروا صیغہ مبالغہ کا ہے اور مبالغہ ماء واحجار دونوں کے استعمال سے ہوگا۔کیونکہ ایک کا استعمال تو صحابہ کرتے تھے تو اہل قباء کی تخصیص کی کیا وجہ تھی؟ معلوم ہوا کہ وہ جمع بینہما کرتے تھے۔

اس سے زیادہ صریح مصنف ابن ابی شیبہ (8) میں حضرت علیؓ کا قول ہے "ان من کان قبلکم کانوا یبعرون بعراً وانکم تثلطون ثلطاً فاتبعوا الحجارۃ الماء "ثلط البعیر اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کا پاخانہ (مینگنیاں) نرم ہو جائے لہٰذا اس دور کا قیاس اس دور پر صحیح نہیں۔کیونکہ رقیق میں تلوث محل زیادہ ہوتا ہے اسی وجہ سے حنفیہ کہتے ہیں کہ نجاست قدر درہم ہو تو اس کا دھونا واجب ہے اور اگر درہم سے زیادہ ہو تو دھونا فرض ہے۔یہ تو بات بڑے پیشاب کی تھی چھوٹے استنجاء کے لئے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس کا ثبوت زیادہ قوی ہے (یعنی جمع بینہما کا) عرف الشذی میں یہاں روایت کے الفاظ میں غلطی ہے۔مغیرہ کی روایت ہے "انہ علیہ السلام قضی حاجتہ وکنت قائماً بعیداً منہ فجاء وطلب الماء "لہٰذا یہ روایت بالمعنیٰ ہے۔

علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت استنجاء بالماء میں صریح نہیں ہوسکتی ہے کہ پانی وضو کے لئے طلب کیا ہو نہ کہ استنجاء کے لئے۔

استنجاء بالماء کی مقدار:۔

فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ ماء کی کوئی مقدار نہیں جب تک محل میں چکناہٹ ہے تو پانی استعمال کرنا چاہئے اگر غائط سخت ہو تو پانی کم لگتا ہے نرم ہو تو زیادہ اسی طرح اگر احجار کا استعمال کرے تو کم لگتا ہے ورنہ زیادہ لہٰذا پانی میں کوئی توقیت نہیں اطمینان کا لحاظ ہے۔

بذل المجہود میں ہے کہ جرم نجاست ختم ہو جائے اور بدبو رہ جائے اس میں حنفیہ کی دو جماعتیں ہیں۔

---

(7) مستدرک حاکم ص:۱۸۷ ج:۱ "اذا دخل احدکم الغائط الخ"

(8) مصنف ابن ابی شیبہ ص:۱۷۹ ج:۱ "باب من کان یقول اذا خرج من الغائط فلیستنج بالماء"

ایک کے نزدیک طہارت ہوگئی دوسری جماعت کے نزدیک جب تک بدبو دور نہ کی جائے استنجاء کامل نہ ہوگا ہاں اتنی بدبو رہ جائے کہ جس کا ازالہ بغیر امر خارج کے متعذر رہو (امر خارج سے مراد صابن یا دلک الید علی الارض ہے) تو وہ معاف ہے۔

پھر فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف مبنی ہے دوسرے اختلاف پر وہ یہ ہے کہ بدبو کا سبب کیا ہے؟ تو ایک جماعت کے نزدیک ذی الرائحہ کے اجزاء ہوا میں مل جاتے ہیں تو اس کی بدبو محسوس ہوتی ہے لہٰذا بدبو جب تک باقی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ذرات باقی ہیں لہٰذا استنجاء درست نہیں۔ دوسری جماعت کے نزدیک بدبو کا سبب وجود ذرات نہیں بلکہ ہوا کا متکیف ہونا ہے بکیفیۃ ذی الرائحہ۔

اول جماعت کی دلیل یہ ہے کہ اگر ذرات بدبو کا سبب نہیں ہیں تو خروج ریح سے وضو کیوں ٹوٹتا ہے؟ معلوم ہوا کہ ریح کے ساتھ نجاست کے ذرات خارج ہوتے ہیں۔ دوسری جماعت کی دلیل یہ ہے کہ اگر گیلی شلوار میں خروج ریح ہو تو بالاتفاق وہ نجس نہیں اسی طرح اگر کپڑے گیلے لٹکے ہوئے ہوں اور اس پر اس جانب سے ہوا آ رہی ہو جس جانب نجاست پڑی ہوئی ہے تو بھی بالاتفاق وہ کپڑے ناپاک نہیں ہوتے۔ اگر ذرات بدبو کا سبب ہوتے تو اس کو ناپاک ہونا چاہئے تھا۔ اول جماعت کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خروج ریح سے حکم نقض وضو ذرات کے خروج کی وجہ سے نہیں بلکہ نص کی وجہ سے ہے۔ جمہور کے نزدیک مستحب طریقہ یہ ہے کہ اولاً احجار کا استعمال کرے تا کہ جرم اور ذات نجاست کا ازالہ ہو جائے پھر پانی استعمال کر کے ازالۃ الاثر کرے اسی طرح پانی بھی کم استعمال ہوگا۔

باب ماجاء ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذاارادالحاجۃ ابعد فی المذھب

ربط:۔

ماقبل میں استنجاء کا بیان تھا۔ اور قضائے حاجت اور استنجاء کے لئے مناسب جگہ کی ضرورت ہوتی ہے

یہاں سے اس کا بیان ہے۔ پھر مناسب جگہ چاہے دوری کی وجہ سے ہو یا چار دیواری کی وجہ سے۔ حضرت مدنیؒ فرماتے ہیں کہ عرب خروج ریح کو اتنا عیب سمجھتے تھے کہ بعض اوقات معاملہ قتل وقتال تک پہنچ جاتا تھا۔

رجال:۔

عبدالوہاب الثقفی وفات ۱۹۴ھ ہے ثقہ ہیں محمد بن عمرو کے بارے میں الفاظ مختلف ہیں فیصلہ یہ ہے کہ صدوق ہے صدوق متوسط درجے کے راویوں کے لئے الفاظ تعدیل ہیں۔

ابوسلمہ عبدالرحمٰن بن عوف الزہری کے صاحبزادے ہیں ان کے نام میں اختلاف ہے امام ترمذیؒ کے یہاں ان کا نام عبداللہ ہے اور عندالبعض اسمہ اسماعیل وقیل اسمہ ابوسلمہ۔

ابعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ارباب المعانی نے لکھا ہے کہ جب فعل کے مفعول سے کوئی غرض متعلق نہ ہو تو وہاں متعدی کو لازمی کی جگہ اتارتے ہیں جیسے فلان یعطی اس کا معنی یہ ہے کہ یفعل فعل الاعطاء مفعول کا ذکر نہیں کرتے۔ یہاں بھی متعدی بمعنی لازمی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ شروع ہی سے لازمی کا ذکر کیوں نہ کیا؟ تو جواب یہ ہے کہ اگر لازمی کا ذکر کرتے تو مبالغہ نہ ہوتا کیونکہ بعد کا معنی ہے دور ہوا جبکہ ابعد کا معنی ہے دوری اختیار کی۔ تو مبالغہ کے لئے متعدی کا ذکر کیا۔

پھر یہ دوری کتنی ہوتی تو مدینہ منورہ سے دو میل دوری اختیار فرماتے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اصل مقصد تستر ہے لہٰذا جہاں بھی تستر حاصل ہو تو وہاں پر فراغ صحیح ہے۔ آج کل خاص طور پر شہروں میں آبادی سے خروج متعذر اور ناممکن عادۃً ہے لہٰذا بیت الخلاء کا استعمال ہی مناسب ہے۔

مــــذهــــب مصدر میمی ہے ای البعد فی الذہاب۔ یرتاد ارتیاد سے ہے یعنی مناسب اور نرم جگہ تلاش فرماتے۔ ایسی جگہ کہ تستر بھی ہو زمین کے ہموار ونرم ہونے کا خیال بھی ہو کانٹا دار درخت یا موذی چیزیں نہ ہوں۔ قبلہ کتاب چاند سورج کی طرف استقبال واستدبار نہ ہو۔

کما یرتاد منزلاً مطلب اس کا یہ ہے کہ جس طرح اہتمام کے ساتھ پڑاؤ کا خیال رکھا جاتا ہے اور قیام کے لئے مناسب جگہ تلاش کی جاتی ہے اسی طرح قضائے حاجت کے لئے بھی بندوبست فرماتے۔

باب كراهية البول فى المغتسل

ربط:۔

پہلے ابواب میں اس بات کا بیان تھا کہ قضائے حاجت کے لئے تستر ضروری ہے تو کوئی یہ تو ہم کرسکتا تھا کہ غسل خانے میں بھی تستر ہوسکتا ہے تو اس میں غائط جائز وصحیح ہوگا تو امام ترمذیؒ نے کراہیۃ البول فی المغتسل کا باب باندھ کر اشارہ کیا کہ جب بول صحیح نہیں فی المغتسل تو غایط بطریق اولی صحیح نہ ہوگا۔

رجال:۔

احمد بن محمد اس کا لقب مردویہ ہے ترمذی سمیت بخاری ونسائی نے بھی ان سے روایت لی ہے۔ ۲۳۵ھ وفات ہے اور ثقہ ہیں۔ عبداللہ بن مبارک فقیہ محدث ہیں اشعث بن عبداللہ ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ان کو اشعث الحمی بھی کہتے ہیں نسائی نے ان کی توثیق کی ہے ذہبی فرماتے ہیں کہ تعجب ہے کہ شیخین نے ان سے روایت کیوں نہیں لی۔ ان کا نام الحسن بن ابی الحسن یسار البصری ہے آپ کی والدہ خیرہ ام المؤمنین ام سلمہؓ کی آزاد کردہ کنیز تھیں بعض روایات کے مطابق آپ نے ام سلمہؓ کا دودھ پیا ہے۔ فیاللسعادۃ آپ کی ولادت حضرت عمرؓ کی شہادت سے دوسال قبل ہوئی۔ ۱۱۰ھ میں انتقال فرماگئے ہیں۔

تشریح:۔

مستحم الموضع الذی یغتسل فیہ بالحمیم یعنی گرم پانی سے غسل کی جگہ کو حمیم اور حمام کہتے ہیں۔ حم کے مادہ میں حرارت کا معنی پایا جاتا ہے۔ بعد میں توسیع کی گئی اور مطلق غسل خانے پر اس کا اطلاق ہونے لگا۔

ترمذیؒ میں یہ حدیث مطلق ہے ابوداؤد (۱) میں مقید ہے ثم یغتسل فیہ کی قید کے ساتھ ہے اور بروایت احمد (2) ثم یتوضأ منہ کی قید ہے۔ چونکہ دونوں احادیث کا ماخذ ایک ہی ہے اس لئے مطلق کو مقید پر محمول کریں گے۔

باب كراهية البول فى المغتسل

(1) ابوداؤد ص:۵ ج:ا "باب البول فی المستحم" (2) مسند احمد ص:۳۴۵ ج:۷

ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں کہ غسل و پیشاب کا اجتماع مکروہ ہے لہذا اگر بول کیا اور غسل و وضو دائما ترک کیا تو کراہت نہ ہوگی۔

اس بارے میں تین اقوال ہیں۔ ایک قول بعض ظاہریہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ غسل خانے میں پیشاب کرنا مطلقاً ممنوع ہے چاہے نکاسی آب کا انتظام ہو یا نہ ہو،فرش کچا ہو یا پکا۔ دلیل یہ ہے کہ یہ حدیث مطلق ہے پختگی وغیرہ کے ساتھ مقید نہیں۔ حضرت مدنیؒ فرماتے ہیں کہ ہندوستان کے غیر مقلدین کا بھی یہی مسلک ہے۔ یہی بات حضرت تھانویؒ کو بھی پسند ہے۔ مفتی ولی حسن صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بوقت غسل ٹھنڈے پانی کی وجہ سے پیشاب آجاتا ہے تو اولاً پیشاب کرنا چاہئے دخول مغتسل سے پہلے کیونکہ بعد الدخول کریگا تو کراہت ہوگی نہیں کریگا تو بیماری کا اندیشہ ہے۔

دوسرا قول جمہور علماء کا ہے وہ تفصیل بیان کرتے ہیں کہ اگر پانی ٹھہرتا ہو یا فرش کچا ہو تو پیشاب ممنوع ہے اور اگر نکاسی آب کا انتظام ہے یا فرش پختہ ہو یا پیشاب کے لئے الگ جگہ ہو تو کوئی کراہت نہ ہوگی۔ صاحب بذل المجہود علامہ خلیل احمدؒ نے غیر مقلدین کو جواب دیا ہے کہ آپ کے مقتدا علامہ شوکانی (3) نے بھی جمہور کے قول کو اختیار کیا ہے۔ وسواس کے لحوق کی وجہ یہ ہے کہ جب پیشاب کیا اور پھر پانی بدن پر ڈالا تو قطرات زمین پر سے منعکس ہوکر بدن پر پڑیں گے پھر بدن پر پانی ڈالنے کی صورت میں قطرات کے پھیلنے کا وہم ہوگا اس سے آدمی شکی مزاج سا بن جاتا ہے۔ وسوسہ بمعنی حدیث النفس ہے اطباء کی اصطلاح میں اس کو مالیخولیا کہتے ہیں۔ اس کی وجہ سے یقین رفع ہو جاتا ہے۔ چنانچہ عبداللہ بن مبارکؒ فرماتے ہیں "قد وسع فی البول فی المغتسل اذا جری فیه الماء" اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں عدم رکود ماء کا سبب ہوگا تو عدم جواز بھی رفع ہوگا۔

تیسرا قول ابن سیرین کا ہے یہ مطلق جواز کے قائل ہیں ترمذیؒ نے اس قول کو بیان کیا ہے۔

ورخص فیه بعض اهل العلم منهم محمّدبن سیرین وقیل له انه یقال ان عامة الوسواس منه فقال ربنا الله لا شریك له"

یعنی ہر چیز کا خالق اللہ ہے تو ہر چیز کو اس کی طرف منسوب کرنا چاہئے لہذا وسواس کو پیشاب کی طرف

(3) نیل الاوطار ص:۸۶ ج:۱ "باب ارتیاد المکان الرخو" حدیث نمبر ۵

منسوب کرنا غلط ہے۔ یہ ابن سیرین کے قول کا ظاہری مطلب ہے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ پیشاب فی نفسہ مؤثر فی الوسواس نہیں وسوسہ تب بنتا ہے کہ پانی رکا رہے اور مغتسل کے بدن پر چھینٹے لگے لیکن جب پانی بہا دیا تو اثر ختم ہوا تو وسوسہ نہیں رہنا چاہئے لہٰذا پیشاب کی طرف وسوسے کو بطور مؤثر منسوب کر کے مراد لینا غلط ہے۔ اس توجیہ کے بعد ان کا قول بھی جمہور علماء کی طرف راجع ہوا۔ ابن سیرین کو یہ (ربنا اللہ لاشریک لہ) کہنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ان کے زمانے میں بعض لوگوں نے پیشاب کو مطلقاً فی المغتسل ممنوع قرار دیا تھا تو آپ نے یہ کہا کہ فی نفسہ ممنوع نہیں ہاں حدیث کی وجہ سے اس صورت میں ممنوع ہے جب پانی ٹھہرتا ہے البتہ اگر ابن سیرین کے قول کو ظاہر پر محمول کریں تو ان کا قول جمہور سے جداگانہ ہوگا پھر یہ اعتراض ہوگا کہ ان کا قول حدیث کے معارض ہے کیونکہ حدیث میں آتا ہے "فان عامة الوسواس منه" اور معارضۂ حدیث امر شنیع ہے۔

معارضۂ حدیث کی دو صورتیں ہیں۔ ا۔ یہ کہ معارضہ صوریہ ہو۔ ۲۔ معارضہ حقیقیہ معنویہ ہو۔ قسم ثانی بالاتفاق کفر ہے۔ قسم اول کفر تو نہیں نہایت شنیع ضرور ہے اور کبھی شدید شناعت کی وجہ سے اس کو حقیقت کا حکم دیا جاتا ہے مثلاً امام ابویوسفؒ نے فرمایا کہ "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یحب الدباء" ایک آدمی نے کہا کہ انا لا احب الدباء یہ معارضہ صوریہ ہے یہ کفر نہیں تھا اس کے باوجود امام یوسفؒ نے تلوار کھینچی اور فرمایا کہ توبہ کرو ورنہ قتل کر دونگا۔ اور قتل مرتد کو کیا جاتا ہے گویا کہ انہوں نے اس کو حقیقت کا حکم دیا تھا۔ اسی طرح ایک مرتبہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کو مسجد جانے کی اجازت رات کو بھی دیا کرو تو ان کے صاحبزادے جس کا نام بلال یا واقد ہے نے کہا کہ "واللہ لاناذن لهن فيتخذنه دغلاً" یہ مسلم (4) کی روایت ہے بعض روایات میں آتا ہے کہ موت تک ابن عمر نے ان سے بات نہیں کی اور بعض روایات میں ہے فسبہ سباً یعنی اس کو برا بھلا کہا۔ تو ابن سیرین کی جلالت شان کے باوجود یہ مخالفت کیوں؟

جواب ا:۔ یہ حدیث ابن سیرین تک نہیں پہنچی ہوگی۔ جواب ۲:۔ جو ان کے قول کی توجیہ میں پیش کیا گیا کما مرآنفا۔

پھر اشیاء کے اثرات میں چار اقوال ہیں۔ (۱) معتزلہ کا (۲) فلاسفہ (۳) اشاعرہ (۴) ماتریدیہ کا۔

---

(4) صحیح مسلم ص: ۱۸۳ ج: ۱ "باب خروج النساء الی المساجد اذا لم یترتب علیہ فتنۃ" الخ

معتزلہ تولید کے قائل ہیں اس کا مقصد یہ ہے کہ اللہ نے اشیاء کو پیدا فرمایا پھر ان میں تاثیر خود بخود آجاتی ہے جیسے کہ اللہ نے آگ پیدا فرمائی تو اس میں حرارت خود بخود آجاتی ہے بطور لازم لاینفک کے۔

فلاسفہ کے نزدیک تاثیرات کا مدار اعداد پر ہے اس لئے کہ مادہ قدیم ہے لیکن ساری اشیاء قدیم نہیں کیونکہ اشیاء کا وجود استعداد مادہ کی وجہ سے ہے جب مادہ مستعد ہو جاتا ہے تو مبدأ الفیاض سے اس پر وجود آثار کا فیضان ہوتا ہے۔

اشاعرہ کے ہاں شی اور تاثیر میں کوئی جوڑ نہیں جیسے کہ درخت اور پتھر میں کوئی جوڑ نہیں یہ ہو سکتا ہے کہ پانی میں حرارت جبکہ آگ میں برودت آجائے کما وقع لابراہیم علیہ السلام۔

ماتریدیہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ نے جو اشیاء پیدا فرمائی ہیں اس کے ساتھ بطور لزوم کے تاثیرات بھی پیدا فرمائی ہیں جیسے کہ کھانے میں بھوک مارنے کی تاثیر آگ میں احراق کی تاثیر۔ لیکن معتزلہ کی طرح نہیں کہ انفکاک ہی محال ہو نہ اشاعرہ کی طرح کہ شی اور تاثیر کے درمیان تعلق ہی نہ ہو بلکہ لزوم عادی ہے یعنی عادت اللہ کی اس پر جاری ہے کہ آنکھ میں مثلاً تاثیر رؤیت رکھی ہے یہ عین ممکن ہے کہ کان سے رؤیت اور بصر سے سماعت کا کام لے اگر چہ یہ عادت نہیں جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام نے جب اللہ کے ساتھ ہمکلامی کی تو مفسرین کہتے ہیں کہ پورے بدن نے سنا تھا۔ لہٰذا ہم ابن سیرین کو کہتے ہیں کہ جس طرح دوسری چیزوں میں تاثیرات ہیں تو اللہ نے اگر بول فی المغتسل میں یہ تاثیر رکھی ہو تو استحالہ نہیں۔

باب ماجاء فی السواک

ربط:۔

جب قضاء حاجت کے بعد استنجاء کرتا ہے پھر وضوء کا موقع آتا ہے تو اس میں مسواک کا استعمال کیا جاتا ہے۔

رجال:۔

محمد بن العلاء ابو کریب کا نام ہے ائمہ ستہ نے ان سے روایات لی ہیں کنیت سے ہی مشہور ہیں ثقہ ہیں۔ عبدۃ بن سلیمان دوسری صدی کے محدث ہیں ثقہ ہیں۔

اس باب میں چار مسائل ہیں۔(۱)لغوی تحقیق (۲)مسواک کی حکمتیں (۳)طریقہ استعمال (۴)اس کا حکم کہ سنن وضوء میں سے ہے یا سنن صلوٰۃ میں سے یا سنن دین میں سے ہے؟

لغوی تحقیق یہ ہے کہ سواک بکسر السین کبھی اس کا اطلاق اس لکڑی پر ہوتا ہے جس کو آدمی استعمال کرتا ہے اس کی جمع سُوُك اور سوْك یعنی بضم السین وبضم الواو وسکونہ دونوں آتی ہے یہ مشتق ہے ساک الشی اذا دلک سے یا مشتق ہے جاء ت الابل وتساوك ای تمیل شمالاً وجنوباً دونوں اعتبار سے وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ اگر ساک بمعنی دلک سے ہو تو مسواک سے بھی دانتوں کو رگڑا جاتا ہے اور اگر تساوک بمعنی تمیل سے ہو تو چونکہ مسواک کو بھی حرکت یمیناً وشمالاً دی جاتی ہے۔ اگر مسواک بمعنی عود ہو تو مضاف محذوف ہوگا تقدیر یوں ہوگی "باب ماجاء فی استعمال السواك" اور کبھی بمعنی مصدری مسواک کرنے کے آتا ہے۔

اس کی حکمتوں میں سے یہ ہے کہ:

(۱)اس سے اللہ تعالیٰ راضی ہوتے ہیں۔

(۲)فرشتے بھی خوش ہوتے ہیں کیونکہ فرشتوں کو نظافت پسند ہے۔

(۳)شیطان سے حفاظت ہوتی ہے کیونکہ شیطان گندا ہے گندگی کو پسند کرتا ہے۔

(۴)منہ صاف ہوتا ہے۔

(۵)اس سے حفر دور ہوتا ہے۔(حفر کہتے ہیں زردی کی وجہ سے دانتوں کی جڑوں کا خراب ہونے کو)

(۶)طبیعت میں بشاشت پیدا ہوتی ہے۔

(۷)صفراء کم ہو جاتا ہے۔

(۸)بلغم ختم ہو جاتا ہے۔

(۹)بڑا فائدہ یہ ہے کہ عندالموت کلمہ شہادت نصیب ہوتا ہے۔

(۱۰)ذہن وحافظہ تیز ہوتا ہے۔

اور(۱۱)گناہ کم ہو جاتے ہیں۔وغیرہ

طریقہ استعمال یہ ہے کہ ابتداءً ایک بالشت کی بقدر ہونی چاہئے کم از کم خنصر کی بقدر موٹی ہونی چاہئے

اگر مسواک خشک ہوتو استعمال سے پہلے اس کو دھویا جائے پھر دائیں جانب اوپر کے جبڑے پر پہلے پھر بائیں جانب اوپر پھر دائیں جانب نیچے کے دانتوں پر مسواک کرے نیز باہر اور اندر دنوں جانب مسواک کرے۔ دانتوں پر عرضا جبکہ زبان پر طولاً کرے حلق تک۔

ابن ہمام کی رائے میں تین مرتبہ مسواک استعمال کرنا چاہیے۔ استدلال اس حدیث سے ہے جو ابوداؤد (1) میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

كان نبي الله صلى الله عليه وسلم يستاك فيعطيني السواك لاغسله فابدأ به فاستاك ثم اغسله وادفعه اليه

طریقہ استدلال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسواک حضرت عائشہ کو دیتے ایک دفعہ استعمال کے بعد پھر حضرت عائشہؓ استعمال کرتی پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیتی تو دو مرتبہ تو حدیث سے ثابت ہوا اور چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو طاق عمل کرنا پسند تھا تو اقتضاءً تیسری مرتبہ مسواک کرنا ثابت ہوا۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے تثلیث پر استدلال کمزور ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکھنے کے لئے مسواک دیتے اور بعد میں جب ضرورت پڑتی تو حضرت عائشہ واپس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیتی۔

مسواک کو استعمال کے بعد دھوکر رکھے اور کھڑی کرکے نہ رکھے جیسے کہ شامی (2) میں ہے "ولا يضعه وضعا" یعنی مسواک اس طرح نہ رکھے کہ پانی اس کے اندر چلا جائے اور جب ایک مٹھی کے بقدر رہ جائے تو پاک جگہ میں دفن کرے یا رکھے کچرے میں نہ پھینکے کیونکہ محترم شی ہے مسواک انار اور بانس کی لکڑی کے علاوہ ہر چیز کی ہوسکتی ہے کیونکہ یہ لکڑی سخت ہوتی ہے پیلو کے درخت کی زیادہ بہتر ہے پھر ہر اس لکڑی کی جو زیادہ کڑوی ہو۔ اگر مسواک نہ ہوتو کپڑے یا انگلی سے کام لے۔ اور بعض شافعیہ کا یہ قول کہ غیر کی انگلی استعمال کرے بلا دلیل ہے۔ کبیری نے کہا ہے کہ "تحکم من غیر دلیل" محیط میں حضرت علی کا قول نقل کیا ہے "التشويص بالمسبحة والابهام سواك" اگر مسواک ہوتو انگلی استعمال نہ کرے اگر مسواک نہ ہوتو برش کے استعمال کی اجازت ہے اگر چہ افضل نہیں بلکہ مفضول ہے۔ اگر مسواک ہوتو برش استعمال نہ کرنا چاہیے اگر کسی شخص کے منہ میں دانت نہیں

(1) ابوداؤد ص:۹ ج:۱ "باب غسل السواک" (2) شامی مع حاشیہ ابن عابدین ص:۲۳۵ ج:۱

ہیں تو انگلی استعمال کرے۔

چنانچہ معجم طبرانی (3) میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے۔

قالت قلت یا رسول اللہ الرجل یذھب فوہ ویستاك قال نعم قلت کیف یصنع قال یدخل اصبعہ فی فیہ۔

چوتھا مسئلہ: یہ مسواک سنن وضوء میں سے ہے یا صلوٰۃ میں سے یا دین میں سے؟ تو علامہ عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ سنن دین میں سے ہے اگر یہ قول ثابت ہو جائے پھر حنفیہ وشافعیہ میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔ شوافع کے نزدیک سنن صلوٰۃ میں سے ہے حنفیہ کے نزدیک سنن وضوء میں سے ہے۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ مسواک کی سنیت پر اجماع ہے البتہ امام اسحٰق اور داؤد ظاہری سے وجوب کا قول منقول ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ وجوب پر کوئی دلیل نہیں ہاں ایک دلیل ہے "السواک واجب وغسل الجمعۃ واجب علیٰ کل مسلم" رواہ ابونعیم من حدیث رافع بن خدیج مگر یہ ضعیف ہے امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اسحاق کی طرف وجوب کی نسبت صحیح نہیں داؤد ظاہری کی طرف اگر نسبت صحیح بھی ہو تب بھی معتبر لا اجماع نہیں۔ صاحب منیۃ المصلی نے مسواک کو آداب میں شمار کیا ہے۔ کبیری میں توجیہ کی گئی ہے کہ آداب سے مراد طریقہ مشروعہ ہے جو سنن کو بھی شامل ہے۔ ابن ہمام کے نزدیک مستحبات میں سے ہے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسواک پر مواظبت ثابت نہیں کیونکہ کبھی عند الوضوء کبھی عند کل صلوٰۃ وغیرہ کے الفاظ آتے ہیں کسی وقت کے متعلق جازم روایت نہیں اور سنت ثابت ہوتی ہے مواظبت سے۔

اور مسلم (4) میں جو حدیث عائشہ ہے "**کنا نعد لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سواکہ وطھورہ فیبعثہ اللہ ماشاء ان یبعثہ فیتسوك ویتوضأ ویصلی**" اس حدیث سے ہر رات مسواک کرنے پر تو استدلال کیا جا سکتا ہے لیکن ہر وضو کے وقت مسواک پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔

شافعیہ کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے "**لولا ان اشق علیٰ امتی لامرتھم بالسواك عند کل صلوٰۃ**"۔

---

(3) معجم طبرانی اوسط ص: ۳۵۰ ج: ۷ حدیث نمبر ۷۶۷۴

(4) صحیح مسلم ص: ۲۵۶ ج: ۱ "باب صلوٰۃ اللیل وعدد رکعات النبی صلی اللہ علیہ وسلم"

اشکال:۔ ایک لو ہے یہ انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کے لئے آتا ہے جیسے لو کان فیھما اٰلھۃ الا اللہ لفسدتا ''انتفاء ثانی (عدم فساد) بسبب انتفاء اول (عدم تعدد آلہہ) ہے۔ اور ایک مقرون بلا ہے ''لولا'' اس کا قاعدہ یہ ہے کہ اس میں انتفاء ثانی بسبب وجود اول کے ہوتا ہے جیسے لولا علیؓ لھلک عمر یہاں عدم ہلاک عمر بسبب وجود علی کے ہے اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ ان مصدریہ اشق فعل مضارع کو مصدر کے معنی میں کر دیگا۔ تقدیر یہ ہے لولا المشقۃ لامرتھم بالسواک عند کل صلوٰۃ گویا انتفاء ثانی یعنی عدم امر بسبب وجود اول یعنی وجود مشقۃ ہے حالانکہ مشقت تو نہیں قبل الامر وہ تو بعد الامر ہوگی۔ گویا یہاں مشقت موجود نہیں تو لولا کا استعمال صحیح نہیں۔

جواب:۔ مشقت اگر چہ بالفعل نہ تھی لیکن مآلاً اس کا خوف تھا لہذا عبارت بحذف المضاف ہے لولا مخافۃ المشقۃ ..الخ اور خوف مشقت موجود تھا تو لولا کا استعمال درست ہوا۔

شوافع کہتے ہیں کہ یہاں عند کل صلوٰۃ کا لفظ آیا ہے معلوم ہوا کہ مسواک سنن صلوٰۃ میں سے ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اسی روایت کے بعض طرق میں طبرانی (5) میں عند کل وضوء کا لفظ آتا ہے۔ صحیح ابن خزیمہ (6) میں بھی یہی روایت ہے۔ حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے جس میں عند کل وضوء کا لفظ آیا ہے۔ بخاری (7) نے اسے تعلیقاً کتاب الصوم میں نقل کیا ہے نسائی (8) میں بھی عند کل وضوء کا ذکر ہے خود امام مالک اور امام شافعی نے مع کل وضوء کی روایت کی ہے۔ ''معارف'' تو شافعیہ عند کل صلوٰۃ کو اصل قرار دیتے ہیں اور عند کل وضوء کو محول (پھرا ہوا) مانتے ہیں جبکہ حنفیہ عند کل وضوء کو اصل مانتے ہیں اور عند کل صلوٰۃ کو محول قرار دیتے ہیں۔

ایک وجہ ترجیح حنفیہ کی یہ ہے کہ جہاں صلوٰۃ کا لفظ آیا ہے تو وہاں عند کا لفظ آیا ہے اور جہاں وضوء آیا ہے تو وہاں مع کا لفظ بھی آیا ہے مع مقارنت پر دلالت کرتا ہے جبکہ عند مقارنت پر دلالت نہیں کرتا لہذا جس نے وضوء کے وقت مسواک کی تو عند کل صلوٰۃ کے منافی نہیں لیکن اگر صلوٰۃ کے لئے مسواک کی تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ وضوء کے لئے ہے۔ یا ہم کہتے ہیں کہ عند کل صلوٰۃ میں مضاف مقدر ہے عند وضوء کل صلوٰۃ تو جہاں وضوء مصرح ہے اس

---

(5) معجم طبرانی اوسط ص:۱۳۸ ج:۲ لفظ مع کل وضوء حدیث نمبر ۱۲۶۰ (6) صحیح ابن خزیمہ بحوالہ نصب الرایہ ص:۳۹ ج:۱ ایضاً تلخیص الحبیر ص:۲۳۵ ج:۱ رقم الحدیث ۶۷ (7) صحیح بخاری ص:۲۵۹ ج:۱ ''باب السواک الرطب والیابس'' عن ابی ہریرۃؓ (8) لم اجدہ فی النسائی لکن فی مسند احمد ص:۵۴ ج:۳ کروایۃ البخاری

میں تاویل کی ضرورت نہیں جہاں وضو کی تصریح نہیں ہے تو وہاں عبارت بحذف المضاف مانیں گے اور صلوٰۃ کی قید کا یہ فائدہ ہوگا کہ صلوٰۃ میں تعمیم ہوگی چاہے فرض ہو واجب یا سنت یا سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ ہر وضوء کے لئے مسواک سنت ہے۔ یا ذکر صلوٰۃ بطور مجاز مرسل یا بطور مجاز متعارف ہے اور مراد وضوء ہے کیونکہ وضوء شرط ہے اور نماز مشروط ہے اور یہ علاقہ مجاز کے لئے کافی ہے۔

حنفیہ کے پاس وضو کے مراد لینے پر دیگر قرائن بھی ہیں۔

(۱) دوسری حدیث میں سواک کو مطہرۃ للفم قرار دیا ہے اور طہارت وضو میں ہوتی ہے لہٰذا مسواک وضو کے ساتھ زیادہ مناسب ہے۔

(۲) عند الصلوٰۃ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استعمال مسواک ثابت نہیں۔

(۳) جب مسواک کا اصل مقصد صفائی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عند الصلوٰۃ مسواک کرے گا تو دانتوں کی چکناہٹ مسواک پر لگے گی اور کبھی خون بھی نکلے گا تو یہ امر مستقذر ہے اگر اس کو نگلتا ہے تو یہ قبیح ہے دم مسفوح کا نگلنا ہے۔ اور متنفر عنہ بھی ہے اگر مسجد میں تھوکتا ہے تو یہ ممنوع ہے باہر تھوکے گا تو تکبیر اولی فوت ہو جائے گی نیز یہ معلوم نہیں کہ یہ خون کب رکے گا۔ پھر عند الحنفیہ تو خون ناقض ہے دوبارہ وضو کرنا پڑے گا لہٰذا اصل روایت وضو کی ہے اور اس پر عمل کرنے سے کسی بھی قسم کا امر ممنوع و متنفر عنہ نہیں کرنا پڑتا۔

یا ہم کہتے ہیں کہ آپ کا استدلال اس حدیث سے صحیح نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر مشقت کا خوف نہ ہوتا تو حکم کرتا مگر حکم نہیں کیا عند کل صلوٰۃ تو اس سے استدلال کیسے صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ نماز کے وقت مسواک موجب مشقت ہے جبکہ وضو کے وقت کوئی مشقت (استقذار وغیرہ) نہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس کو وضو کے ساتھ ذکر کیا نہ کہ صلوٰۃ کے ساتھ جس سے حنفیہ کے تائید ہوتی ہے۔

یہ تاویلات اس وقت ہونگی جب اس کو سنن وضو میں سے شمار کریں اور اگر سنن دین میں سے کہیں بقول عینی تو اختلاف ہی نہ رہیگا۔ ابن ہمام کہتے ہیں کہ ہدایہ غزنویہ میں ہے کہ مسواک کرنا پانچ وقت میں مستحب ہو جاتا ہے۔ (۱) عند اصفرار الاسنان (۲) عند تغیر الرائحۃ (۳) عند یقظۃ من النوم (۴) عند الوضوء (۵) عند الصلوٰۃ یعنی مسواک مجموعی طور پر سنت ہے جبکہ انفرادی طور پر مستحب ہے بعضوں نے عند الدخول فی البیت کا بھی

اضافہ کیا ہے۔

قولہ وحدیث ابی هریرة ... الخ یہاں سے غرض ترمذیؒ کی یہ ہے کہ یہاں دو روایتیں ہیں۔ا۔محمد بن عمرو عن ابی سلمۃ عن ابی ہریرۃ جس کو ترمذیؒ نے باب میں اولا ذکر کیا دوسری روایت محمد بن ابراہیم عن ابی سلمۃ عن زید بن خالد الجہنی جس کو ثانیاً ذکر کیا۔امام ترمذیؒ نے ابو ہریرہ کی حدیث کو اس لئے صحیح قرار دیا کہ لانہ قد روی من غیر وجہ اور صحیح دونوں ہیں'' کلاہما عندی صحیح'' ہاں اصح ابو ہریرہ کی ہے عند الترمذی۔

امام ترمذیؒ نے امام بخاری سے اس کے بارے میں پوچھا کہ کونسی زیادہ صحیح ہے تو امام بخاری نے کہا کہ زید بن خالد الجہنی کی۔اس کی تین وجوہات ہیں۔

۱)محمد بن ابراہیم محمد بن عمرو کے مقابلے میں زیادہ صحیح ہے۔دوسری وجہ یہ ہے کہ مسند احمد میں یحیٰ بن ابی کثیر نے محمد بن ابراہیم کی متابعت کی ہے۔تیسری وجہ یہ ہے کہ زید بن خالد کی حدیث میں تفصیل ہے کہ اپنی مسواک کان پر رکھتے تھے جبکہ ابو ہریرہ کی حدیث میں یہ تفصیل نہیں۔

باب ماجاء اذا استیقظ احدکم من منامه فلایغمسن یده فی الاناء ... الخ

ربط:۔

ماقبل سے ربط یہ ہے کہ وضو کبھی قضائے حاجت کے بعد ہوتا ہے اور کبھی نیند سے بیداری کے بعد وضو کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ نیند سے بیداری کے بعد یا تو تہجد کی نماز یا صبح کی نماز یا ظہر کی نماز عام طور پر پڑھی جاتی ہے تو وضو کی ضرورت ہوتی ہے تو فرمایا کہ وضو سے پہلے تین مرتبہ ہاتھ دھوئے یعنی الی الرسغین نہ کہ الی المرفقین کیونکہ الی المرفقین فریضۂ وضو میں سے ہے۔

اس حدیث سے صاحب ہدایہ(1) نے غسل الیدین ثلاثا کا قول کیا ہے بعض لوگوں نے صاحب ہدایہ

باب ما جاء اذا استیقظ احدکم من منامه ...الخ

(1)ہدایہ ص:۳ ج:۱

کے اس قول پر اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث سے غسل الیدین ثلاثا کا قول قبل الوضوء درست نہیں کیونکہ یہ ارشاد وضو کے متعلق نہیں بلکہ پانی کے متعلق ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس استدلال میں صاحب ہدایہ منفرد نہیں بہت سارے لوگوں نے اس حدیث سے یہی مفہوم سمجھا ہے چنانچہ ابن العربیؒ نے بھی یہی مسئلہ مستنبط کیا ہے خود امام ترمذیؒ نے اس کو وضوء کے اوائل میں ذکر کیا اس کے بعد تسمیہ اور پھر مضمضہ واستنشاق کا ذکر ہے۔ اگر حدیث میں فقط پانی کا بیان ہوتا تو امام ترمذیؒ اس کو پانی کے مسائل میں ذکر کرتے جیسا کہ ص ۲۰ باب ماجاء ان الماء لا ینجسہ شئی" کا باب قائم کیا ہے تو یہ اس میں ذکر کرتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب آدمی بیدار ہوتا ہے تو برتن میں عموماً ہاتھ ڈالنے کی ضرورت وضو کے لئے پیش آتی ہے معلوم ہوا کہ یہ وضو کے متعلق ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس حدیث میں وضوء سے پہلے ہاتھ دھونے کے مراتب بیان کئے گئے ہیں عندالحنفیہ مستحب' سنت' واجب' فرض ہاں ضمناً پانی کا حکم بھی معلوم ہوا اصل بیان مراتب کا ہے۔

رجال:۔

احمد بن بکار بفتح الباء وتشدید الکاف اصل نام احمد بن عبدالرحمٰن بن بکار ہے قال ابن حجر صدوق ولید بن مسلم ثقہ ہے تدلیس التسویہ کے عادی تھے۔ المتوفی ۱۹۵ھ اوزاعی کا نام عبدالرحمٰن ہے ثقہ بالاتفاق جلیل القدر امام محدث فقیہ ہیں کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے ہم پلہ تھے لیکن ضیعہ اصحابہ وفات ۱۵۷ھ ہے۔ ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن مرذکرہ۔ زہری اسمہ محمد بن مسلم مرذکرہ فی المقدمۃ۔ سعید بن المسیب بفتح الیاء وکسرہ وفات ۹۰ھ کے بعد ہے۔

صحیحین (2) میں لیل کی جگہ من نومہ کا ذکر ہے دارقطنی میں من منامہ کا ذکر ہے معنی ایک ہے۔ الاناء سے مراد اناء والماء ہے الف لام عہد خارجی ہے۔ ترمذی میں یہ روایت شک کے ساتھ آئی ہے۔ ابن ماجہ (3) کی روایت بھی ترمذیؒ کے موافق ہے۔ مسلم میں حتیٰ یغسلہا ثلاثا ہے لہٰذا یہاں راوی کا شک صحیح نہیں ہے۔

اس حدیث میں کئی مباحث ہیں۔ (۱) تنقیح المذاہب (۲) فلا یدخل کی نہی کے متعلق (۳) حتیٰ یفرغ سے متعلق (۴) اس پر تفریعات ہیں۔

(2) صحیح بخاری ص: ۲۸ ج:۱ "باب الاستجمار وترا" صحیح مسلم ص: ۱۳۶ ایضاً نسائی ص: ۳ ج: ۱ پر یہ روایت (لیل والی) ہے۔

(3) ابن ماجہ ص: ۳۲ "باب الرجل یستیقظ من منامہ"

تنقیح المذاہب:۔

جمہور کے نزدیک یہ حکم معلول بالعلۃ ہے جو خود حدیث میں بیان ہے "فانہ لا یدری این باتت یدہ" یعنی تو ہم نجاست کی وجہ سے یہ حکم دیا۔ امام شافعی وغیرہ فرماتے ہیں کہ عرب میں استنجاء بالاحجار ہوا کرتا تھا پھر وہ خطہ بھی گرم ہے پھر وہ لوگ کپڑے اتار کر سوتے تھے "وحین تضعون ثیابکم من الظھیرۃ" (4) میں اسی کی طرف اشارہ ہے تو پسینے کی وجہ سے نجاست پھیلنے کا خطرہ ہوتا۔ پھر نیند کی غفلت کی وجہ سے معلوم نہ ہوتا کہ ہاتھ پہنچا ہے یا نہیں۔ اس حکم میں ہر وہ شی داخل ہے جو آدمی کو غافل کر دے مثلاً بیہوشی' نشہ وغیرہ۔ بعض اہل الظواہر اس حکم کو تعبدی کہتے ہیں جیسے امام احمد' داؤد ظاہری' امام اسحٰق' عروۃ بن الزبیر' محمد بن جریر طبری' حسن بصری وغیرہ یہ تعلیل بیان نہیں کرتے۔

دوسری بحث نہی سے متعلق ہے تو اس پر اتفاق ہے کہ بیداری کے بعد پانی میں ہاتھ نہیں ڈالنا چاہئے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ یہ نہی تحریم کے لئے ہے یا تنزیہ کے لئے؟ جمہور کے نزدیک نہی تنزیہ کے لئے ہے البتہ حسن بصری وغیرہ مذکور حضرات کے نزدیک نہی تحریم کے لئے ہے ثمرۂ اختلاف یہ ہوگا کہ جمہور کے نزدیک اگر ہاتھ دھوئے بغیر داخل کیا تو گناہ نہیں جبکہ مذکورہ حضرات کے نزدیک گناہ ہوگا۔

بحث ثالث تفریع کے متعلق ہے حسن بصری واصحاب المذکورۃ کے نزدیک ہاتھوں کا دھونا واجب ہے عند الشافعی سنۃ وعند مالک مستحب ہے حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے اگر نجاست کا یقین ہو تو دھونا فرض ہے اگر ظن غالب ہو تو واجب ہے شک ہو تو مسنون ہے وہم ہو تو مستحب ہے۔ تورپشتی کہتے ہیں کہ ایک حدیث یا سنت کسی معنی کی وجہ سے مروج ہو جائے تو اس معنی کے معدوم ہونے کے باوجود اس پر عمل کیا جائے گا تو یہاں دھونے کی علت تو ہم نجاست ہے اگر چہ آج کل یہ نہیں لیکن پھر بھی سنت کو زندہ رکھنے کے لئے صورۃً اس پر عمل کیا جائے گا۔ مفتی ولی حسن صاحبؒ نے اس کے لئے یہ مثال دی کہ اذان میں منہ پھیرنے کا مقصد آواز دور تک پہنچانا تھا آج کل لاؤڈ اسپیکر (مکبر الصوت) کی وجہ سے یہ علت ختم ہوگئی ہے لیکن اب بھی سنت پر عمل کیا جائے گا۔ یا جیسے طواف میں رمل کی علت مشرکین کو دکھانا تھا کہ صحابہ کمزور نہیں ہوئے اگر چہ یہ علت ختم ہوگئی مگر احیاءً للسنۃ اس پر عمل ہوگا۔

---

(4) سورہ نور رکوع:۸

بحث رابع :۔

تفریعات کے متعلق ہے کہ اگر پانی میں بغیر دھوئے ہاتھ ڈالا گیا تو کیا ہوگا؟ حسن بصری کے نزدیک پانی نجس ہوگیا امام احمد کی ایک روایت اس کے مطابق ہے اور یہی داؤد ظاہری' اسحٰق بن راہویہ اور محمد بن جریر طبری کا مذہب ہے۔ ترمذیؒ میں اس کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے چونکہ احب کا اطلاق فرض ومستحب دونوں پر ہوسکتا ہے۔ جبکہ امام احمد کے دوسرے قول کے مطابق اگر لیل کے بعد ہاتھ داخل کرے تو نجس ہوجائے گا اور اگر دن کو داخل کرے تو مکروہ ہوجائے گا۔ گویا امام احمد مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں۔ جمہور کے نزدیک اگرچہ قاعدہ یہی ہے لیکن یہاں "لایدری این باتت یدہ" اس حمل سے مانع ہے۔

بعض لوگوں نے یہ فرق کیا ہے کہ امام احمد کے نزدیک اگر پانی کثیر میں ہاتھ داخل کرے تو پاک اور اگر قلیل میں داخل کرے تو ناپاک یہ فرق غلط ہے کیونکہ اناء میں ما قلیل ہی ہوتا ہے اگر کثیر ہوگا تو اس کو امام احمد قلتین سے تعبیر کرتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک پانی پاک ہے جب تک تغیر نہ آئے۔ امام شافعی کا قول امام ترمذیؒ نے کراہت ذالک نقل کیا ہے کہ مکروہ ہے بعضوں نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ وہ پانی مکروہ ہوجاتا ہے حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مطلب صحیح نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہاتھ داخل کرنے والے کا یہ عمل مکروہ تنزیہی ہے پانی پاک ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر یقین نجاست کا ہے تو پانی نجس ہے ظن غالب ہے تو مکروہ تحریمی شک ہے تو تنزیہی شک بھی نہیں تو بلا کراہت پاک ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اصل پانی میں طہارت ہے تو اولاً طہارت کا یقین تھا اور اب نجاست کا وہم ہے والیقین لایزول الا بالیقین لہٰذا پانی پاک ہی رہے گا۔ یہی دلیل شافعیہ و مالک کے قول کی بھی دلیل ہے۔

شاہ صاحبؒ نے اس پر چند مسائل متفرع کئے ہیں اگر کوئی استنجاء بالاحجار کر کے پانی میں ہاتھ داخل کرے تو علی القول الصحیح پانی ناپاک نہ ہوگا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بعض نجس اشیاء خشک ہو کر پاک ہوجانے کے بعد تر ہونے کی صورت میں ناپاک ہوجاتی ہیں۔ مثلاً پختہ فرش پر پیشاب سوکھ گیا پھر گیلے پاؤں اس پر چلا تو پاؤں ناپاک ہوگئے یا حوض نجس کو سکھا دیا پھر گیلا ہوا تو ناپاک رہے گا چمڑے کو سکھانے سے دباغت دی گئی پھر گیلا ہوا تو ناپاک ہوا۔ اسی طرح موضع استنجاء بھی ہے جنبی آدمی اگر اغتراف کے لئے پانی میں ہاتھ داخل کرے تو پانی ناپاک نہ ہوگا نہ ہی مستعمل ہوگا۔

باب في التسمية عند الوضوء

ربط:۔

ربط ماقبل سے ظاہر ہے کہ وضو کیلئے ہاتھ دھوتے وقت نیت ہونی چاہئے یا اس وقت کہ جب تسمیہ کو نیت پر محمول کریں اور اگر تسمیہ کو اپنے معنی پر رکھیں تو مطلب یہ ہوگا عند الوضوء بسم اللہ پڑھے۔

رجال:۔

نصر بن علی ثقہ ہیں بصری ہیں المتوفی ۲۵۰ھ استاذ الائمۃ ستہ ہیں۔ بشر بن معاذ بصری ہیں صدوق ہیں ترمذی کے شیخ ہیں۔ بشر بن المفضل بصری ہیں عبادت میں مشہور ہیں ثقہ ہیں۔ عبد الرحمن بن حرملہ مدنی ثقہ ہیں۔ ابو ثفال المری کا نام ترمذی نے ذکر کیا ہے ثمامۃ بن وائل بن حصین کبھی اب کی طرف منسوب ہوتے ہیں کبھی جد کی طرف جیسے کہ یہاں جد کی طرف منسوب ہیں۔ بخاری فرماتے ہیں کہ فی حدیثہ نظر۔ رباح بن عبد الرحمن کا تذکرہ بھی ترمذی نے کیا ہے ابو بکر بن حویطب مدنی است مقبول است۔ حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبیر میں ان کو مجہول قرار دیا ہے۔ عن جدتہ اس کی جدہ کا نام اسماء ہے حافظ ذہبیؒ نے اس کو مجہولات میں شمار کیا ہے۔ ابیہ اس کا نام ترمذی نے سعید بن زید بن عمرو بن نفیل (من العشرۃ المبشرۃ) ذکر کیا ہے۔

تحقیق وتشریح:۔

لا کبھی نفی جنس کے لئے آتا ہے جیسے لا رجل فی الدار یا لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور اس کو نفی حقیقۃً کہتے ہیں اور کبھی نفی ادعاءً ہوتی ہے جیسے کہ لا فتی الا علی یا لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد اس کو نفی کمال کہتے ہیں۔

اس میں اختلاف ہے کہ تسمیہ عند الوضوء کی کیا حیثیت ہے؟ تو ائمہ ثلاثہ کے مشہور قول کے مطابق سنت ہے یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ وامام شافعیؒ سے ایک ایک روایت استحباب کی ہے۔

قاضی ابو بکر ابن العربیؒ نے عارضۃ الاحوذی (۱) میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ سے تسمیہ عند الوضوء کے

باب في التسمية عند الوضوء

(۱) ص: ۴۰ ج: ۱

بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا "اتريد ان تذبح" یعنی بسم اللہ تو فقط عند الذبح ضروری ہے نہ کہ عند الوضوء اس لئے بعض لوگوں نے کہا کہ ان کے نزدیک ایک روایت بدعت ہونے کی بھی ہے۔ بعض اہل الظواہر کے نزدیک تسمیہ عند الوضوء واجب ہے امام ترمذیؒ نے اس کی طرف اشارہ کیا" وقال اسحق ان ترك التسمية عامداً اعاد الوضوء وان كان ناسياً او متاولاً اجزاه" داؤد ظاہری واتباعہ حسن بصری اور مشہور روایت احمد کے مطابق بھی تسمیہ واجب ہے اگرچہ امام احمد باب التسمیہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں مانتے۔ البتہ امام اسحاق کے نزدیک اگر تسمیہ عمداً چھوڑ دے تو وضوء اور اس کے ساتھ پڑھی جانے والی نماز کا اعادہ فرض ہوگا اور اگر نسیاناً یا متاولاً ترک کردے تو واجب الاعادہ نہیں۔ حنفیہ میں سے ابن ہمامؒ نے بھی تسمیہ عند الوضوء کے وجوب کا قول کیا ہے لیکن ان کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا کا کہنا ہے "تفردات شيخي غير مقبولة" تقریباً اس تفردات ابن ہمام کے ہیں اس کے بالکل برعکس (ابن ہمام) صاحب ہدایہ(2) نے استحباب کا قول نقل کیا ہے جمیع مافی الباب کے ضعف کی وجہ سے۔

قائلین وجوب باب کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں مذکورہ حدیث کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں جن میں پانچ جواب بہتر ہیں۔

(۱) یہ حدیث ضعیف ہے اس سے وجوب پر استدلال نہیں ہوسکتا چنانچہ امام ترمذی نے امام احمد کا قول نقل کیا ہے "قال احمد لا اعلم في هذا الباب حديثاً له اسناد جيد" تسمیہ عند الوضوء کے بارے میں امام بزارؒ فرماتے ہیں "كل ماروى في هذا الباب فليس بقوى" منذری نے بھی اسی قسم کی بات کی ہے کہ اس باب میں کوئی صحیح روایت نہیں جب روایت صحیح نہیں تو وجوب ثابت نہیں ہوسکتا۔

(۲) ابن العربی نے عارضۃ الاحوذی میں اور ابوداؤد نے اپنی سنن میں ربیعۃ الرائے کا قول نقل کیا ہے کہ مراد تسمیہ سے یہاں نیت ہے اور حدیث کے الفاظ پر غور کرنے سے یہی بات متعین ہوتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لمن لم یذکر اسم اللہ فرمایا لمن لا یسم اللہ نہیں فرمایا مطلب ذکر کا یہ ہے کہ جو یاد نہ کرے اللہ کا نام اور یاد کرنا دل کا کام ہے جس کو نیت کہتے ہیں۔

---

(2) ہدایہ ص:٦ ج:١

ابن العربی فرماتے ہیں کہ ذکر مقابل نسیان ہے اور نسیان وذکر میں تقابلِ تضاد ہے اور تقابلِ تضاد کا قاعدہ یہ ہے کہ دونوں متضادین کا محل ایک ہوتا ہے اور چونکہ نسیان کا محل قلب ہے تو ذکر کا محل بھی قلب ہوگا اور قلب میں نیت ہوتی ہے لہٰذا حدیث میں ذکر سے مراد نیت ہے نہ کہ تسمیہ۔

جواب ۳ یہ ہے کہ لا وضوء میں لانفی کمال کے لئے ہے نہ نفی حقیقت وجنسی مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی اللہ کا نام نہ لے تو وضو کامل نہ ہوگا۔

اعتراض یہ ہے کہ لا کا استعمال نفی حقیقت وجنس میں حقیقی ہے اور نفی کمال میں مجازی ہے اور اصل الفاظ میں یہ ہے کہ معنی حقیقی میں مستعمل ہوں نہ کہ مجازی میں اور جب تک معنی حقیقی متعذر نہ ہو مجاز کی طرف صیرورت نہیں کی جاتی۔

جواب یہ ہے کہ یہاں پر قرائن ہیں اس بات پر کہ یہاں لانفی کمال کے لئے ہے۔

قرینہ ا:۔ دارقطنی (3) اور بیہقی (4) میں ابو ہریرہ کی حدیث ہے مرفوعا

"من توضاء وذکر اسم اللّٰہ علیٰ وضوئہ کان طھوراً لجسدہ ومن توضاء ولم یذکر اسم اللّٰہ علیہ کان طھوراً لاعضائہ"

تو بسم اللہ سے کامل بدن پاک ہوگا تو کامل طہارت ہوئی اور بغیر بسم اللہ کے فقط اعضائے وضو پاک ہونگے تو طہارت ناقص ہوگی معلوم ہوا کہ لانفی کمال کے لئے ہے۔

اعتراض:۔ ابو ہریرہ کی مذکورہ روایت ضعیف ہے۔ جواب:۔ باب کی روایت بھی ضعیف ہے جیسے کہ جواب نمبر ا میں گذرا اور ضعیف ضعیف کا مقابلہ کرسکتی ہے تو معارضہ صحیح ہے اور اگر خصم یہ جواب دے کہ باب کی حدیث کے طرق متعدد ہیں تو جواب یہ ہے کہ ابو ہریرہ کی روایت کے طرق بھی متعدد ہیں فما ہو جوابکم فہو جوابنا

قرینہ ۲:۔ معجم صغیر للطبرانی میں ہے۔ عن ابی ھریرہ قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یا ابا ھریرہ اذا توضات فقل بسم اللّٰہ والحمد للّٰہ پھر اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر اس پر کاربند رہے

---

(3) ج:۱ص:۷۵ رقم الحدیث:۲۳۰ عن ابن عمر رضی اللہ عنہما (4) بیہقی ص:۴۴ ج:۱ ہذہ الالفاظ عن ابن عمرؓ وعن ابی ہریرہؓ علیٰ صفحۃ ۴۵ والفاظہ "من توضأ وذکر اسم اللہ تطہر جسدہ کلہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ لم یتطہر الا موضع الوضوء۔

تو جب تک وضو کی حالت میں رہو گے تو گناہ جھڑتے رہیں گے۔ اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ لا وضوء میں نفی کمال کے لئے ہے دوسری بات یہ ہے کہ اس میں ذکر حمد کا بھی ہے اور حمد عند الوضوء بالاتفاق واجب نہیں تو تسمیہ بھی واجب نہیں ہوگا اور یہ حدیث کم از کم حسن ضرور ہے۔

قرینہ۳:۔ نفی کمال پر یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضوء کا طریقہ صحابہ نے نقل کیا ہے مگر کسی میں بسم اللہ کا ذکر نہیں۔

قرینہ۴:۔ ایک اعرابی نے نماز پڑھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے تین مرتبہ نماز پڑھوائی اور وضوء کرایا اور فرمایا ''توضا کما امرک اللہ'' (5) اور قرآن میں تسمیہ کا ذکر نہیں فاغسلوا وجوھکم الآیہ کا ذکر ہے تو اگر تسمیہ واجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کا تذکرہ ضرور فرماتے۔

قرینہ۵:۔ طحاوی (6) نے نقل کیا ہے کہ مہاجر بن قنفذ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرما رہے تھے اور میں نے حاضر ہو کر سلام کیا پھر وضوء مکمل کرنے کے بعد فرمایا کہ میں نے جواب اس لئے نہ دیا کہ میں نے اللہ کا ذکر بغیر طہارت کے مناسب نہیں سمجھا۔ اس سے کم از کم اتنی بات ضرور ثابت ہوئی کہ تسمیہ واجب نہیں کیونکہ جب سلام کا جواب بغیر طہارت کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نہ دیتے تھے تو بسم اللہ وضوء سے پہلے بغیر طہارت بطریق اولیٰ نہ کہتے ہوں گے۔

جواب۴:۔ تسمیہ کی حدیث خبر واحد ہے اگر اس سے تسمیہ کو واجب قرار دیں تو زیادتی علی کتاب اللہ آئے گی اور زیادتی علی کتاب اللہ تنسیخ ہے اور نسخ الکتاب بخبر الواحد پھر خاص کر ضعیف حدیث سے صحیح نہیں۔

جواب۵:۔ حضرت مدنیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کی ایک عمدہ توجیہ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ ایک وضو ہے اور ایک طہور ہے وضوء وضاءت سے ہے جبکہ طہور طہارت سے ہے نماز کے لئے طہارت شرط ہے وضاءت شرط نہیں جیسے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لاتقبل صلوٰۃ بغیر طہور فرمایا بغیر وضوء نہیں فرمایا۔ طہارت کا معنی ازالۃ الحدث ہے جو شرط نماز ہے اور وضوء بمعنی وضاءت یعنی اعضاء کا چمکنا (غر المحجلین) شرط نہیں کیونکہ یہ امور آخرت

---

(5) جامع ترمذی ص: ۴۰ ج:۱ ''باب ما جاء فی وصف الصلوٰۃ''

(6) طحاوی ص: ۲۴ ج:۱ ''باب فی التسمیۃ عند الوضوء'' ایضاً یہ روایت ابوداؤد ص: ۴ پر بھی ہے۔

میں سے ہے مطلب حدیث کا یہ ہے کہ بروز قیامت تارک تسمیہ کے اعضاء نہیں چمکیں گے طہارت ہو جائے گی۔
گویا اس حدیث میں امر آخرت کا بیان ہے نہ کہ دنیا کا' خلاصہ یہ ہے اس میں نفی شرط کی نہیں بلکہ نفی ثمر کی ہے۔

باب ماجاء في المضمضة والاستنشاق

مضمضہ لغت میں تحریک کو کہتے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مضمضہ ناقص یہ محض ادخال الماء فی الفم کو کہتے ہیں اور ایک مضمضہ کامل یہ ادارۃ الماء فی الفم ثم مجہ پانی کو منہ میں حرکت دینا پھر اس کو پھینکنا۔ یہ کمال ونقصان باعتبار کیف کے ہے باعتبار کم تین مرتبہ مضمضہ مقرر ہے۔

استنشاق نشق سے ہے بمعنی تنفس الریح ہوا ناک کے ذریعے لینا وفی الاصطلاح ادخال الماء فی الانف کو کہتے ہیں اس کے مقابلے میں نثر ہے یا استنثار اسکی تشریح آگے آئے گی۔

رجال:۔

حماد بن زید بالاتفاق ثقہ ہے۔ جریر کوفی ہے نزیل الرای ہیں یعنی رای میں اقامت اختیار کی پھر قاضی رای مقرر ہوئے کتب ستہ کے رجال میں سے ہے ثقہ ہے آخری عمر میں حافظہ کمزور ہوگیا تھا۔ وفات ۱۸۸ھ کی ہے۔ حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے وہم ہوجاتا تھا۔ منصور سے مراد منصور بن المعتمر الکوفی ہیں المتوفی ۱۳۲ھ۔
ہلال بن یساف بکسر الیاء وبفتحہ دونوں طرح پڑھا گیا ہے اوساط تابعین میں سے ہیں۔

تشریح:۔

استنثار نثرۃ سے ہے بمعنی اعلیٰ انف' ناک کا بالائی حصہ۔ انتثار حرکت دینے کو کہتے ہیں استنثار پانی خارج کرنے کو کہتے ہیں سانس کے ذریعے چاہے اس میں ہاتھ کی مدد ہو یا نہ ہو البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر معاونت ید کے استنثار صحیح نہیں کیونکہ اس میں تشبہ بالحیوانات ہے لہٰذا بائیں ہاتھ سے تعاون لینا چاہئے۔

واذا استجمرت ...الخ استجمار کا اطلاق تین چیزوں پر ہوتا ہے۔ (۱) استنجاء بالجمرۃ (۲) استجمار من الجمرۃ (انگیٹھی) بمعنی دھونی دینا (۳) رمی الجمرۃ کے وقت ایتار کرنا۔ یہاں پر راجح معنی استنجاء بالحجارۃ ہے۔

اشکال:۔ترمذیؒ نے باب مضمضہ واستنشاق کا باندھا ہے اور حدیث میں نہ مضمضہ کا ذکر ہے نہ استنشاق کا؟

جواب:۔اس حدیث سے مضمضہ اور استنشاق بطور دلالت معلوم ہوئے کیونکہ استنثار پانی ناک سے نکالنے کا نام ہے اور خروج فرع ہے دخول کی لہذا اولا دخول الماء فی الانف ہوگا تو استنشاق معلوم ہوا اور استنشاق سے پہلے مضمضہ ہوتا ہے اسلئے کہ علت تطہر ہے اور تمضمض میں تطہر کی علت اتم ہے (کیونکہ منہ میں چکناہٹ زیادہ ہوتی ہے) بہ نسبت استنشاق کے لہذا اولا مضمضہ کا ہونا یقینی ہے یہ توجیہ حضرت مدنیؒ کی ہے۔

جواب۲:۔اصولی جواب یہ ہے کہ کبھی باب ذکر کرتے ہیں اور وفی الباب کہہ کر مسئلہ باب کی طرف اشارہ کرتے ہیں یہاں بھی لقیط بن صبرۃ کی حدیث وفی الباب میں مشار الیہ ہے یہ ابوداؤد (1) میں ہے وفیہ "وبالغ فی الاستنشاق الاان تکون صائما" اس حدیث کے دوسرے طرق میں ہے "اذا توضأت فمضمض" (2) تو مضمضہ واستنشاق کو فی الباب کی حدیث میں اشارہ کیا۔

شرعی حیثیت:۔

اول مذہب یہ ہے کہ مضمضہ واستنشاق وضو اور غسل دونوں میں فرض ہیں حتیٰ کہ تارکہما پر اعادۂ مضمضہ واستنشاق اور اعادۂ صلوٰۃ فرض ہے۔یہ مسلک ابن ابی لیلیٰ، ابن المبارک، اسحٰق بن راہویہ کا ہے البتہ امام احمد کے نزدیک مضمضہ سے استنشاق زیادہ مؤکد ہے استدلال لقیط بن صبرۃ کی حدیث سے "وبالغ فی الاستنشاق" ہے اسلئے استنشاق اوکد ہے مضمضہ سے۔

فـــال دوسرا مسلک یہ ہے کہ مضمضہ واستنشاق غسل میں فرض ہے جبکہ وضوء میں سنت ہے اگر غسل جنابت میں ترک کیا تو اعادہ فرض ہے وھو قول سفیان الثوری وبعض اھل الکوفۃ ای ابی حنیفۃ واتباعہ۔

باب ماجاء فی المضمضۃ والاستنشاق

(1) ابوداؤد ص:۱۹ ج:۱ "باب فی الاستنثار"

(2) ایضا

جیسے کہ پہلے ترمذیؒ کی خصوصیات میں یہ بات ذکر ہوئی تھی کہ کبھی بعض اہل الکوفہ کہہ کر حنفیہ مراد نہیں ہوتے البتہ اکثر حنفیہ مراد ہوتے ہیں۔ بعض حضرات کو یہ وہم ہوا ہے کہ امام ترمذیؒ تعصب کی بناء پر احناف کا نام نہیں لیتے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے یہ ترمذیؒ کی احتیاط ہے کہ چونکہ امام صاحب کا مذہب ان تک مضبوط ذریعہ سے نہیں پہنچا اس لئے ان کا نام لیکر ذکر نہیں کرتے' تاہم مصری نسخہ میں ایک جگہ امام صاحب کا نام لیا ہے کما مر فی المقدمۃ۔

تیسرا مسلک یہ ہے کہ یہ دونوں غسل و وضوء میں سنت ہیں یہ مذہب امام مالک اور امام شافعی کا ہے۔ ابن العربی نے چوتھا مذہب یہ ذکر کیا ہے ابو ثور کا کہ استنشاق فرض ہے مطلقاً یعنی غسل و وضو دونوں میں اور مضمضہ سنت ہے مطلقاً۔ ابو ثور کا استدلال یہ ہے کہ صحیحین (3) میں روایت ہے۔

"اذا توضأ احدکم فلیجعل فی انفہ ماءً ثم لیستنثر"

لیجعل امر ہے اور امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ اسی طرح لقیط بن صبرۃ کی حدیث "وبالغ فی الاستنشاق" میں بھی مضمضہ اور استنشاق میں فرق معلوم ہوا کہ استنشاق فرض ہے اور مضمضہ سنت ہے۔ اسی طرح متفق علیہ صحیح روایت (4) میں ہے۔

"اذا استیقظ احدکم من منامہ فلیستنثر ثلاث مرات فان الشیطان یبیت علیٰ خیاشمہ وفی روایۃ خیشومہ"

معلوم ہوا کہ استنشاق فرض جب کہ مضمضہ سنت ہے۔ امام مالک وشافعی کی دلیل یہ ہے کہ حدیث (5) میں مضمضہ واستنشاق کو عشرۃ من الفطرۃ میں سے شمار کیا ہے یعنی سنن مرسلین میں سے شمار کیا ہے۔

ابن حجر فتح الباری (6) میں فرماتے ہیں کہ ابن منذر فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے باوجود صیغ امر کے وجوب کا قول اس لئے نہیں کیا کہ ان کو کوئی ایسا قول نظر نہیں آیا کہ کسی نے تارکہما پر اعادہ کے وجوب کا قول کیا ہو۔

اشکال:۔ امام اسحٰق بن راہویہ وغیرہ تو قائل بالاعادہ ہیں۔

(3) صحیح بخاری ص:۲۸ ج:۱ "باب الاستجمار وترا" صحیح مسلم ص:۱۲۳ ج:۱ "باب فی الایتار والاستجمار"

(4) صحیح بخاری ایضاً صحیح مسلم ایضاً (5) رواہ ابوداؤد ص:۸ ج:۱ "باب السواک من الفطرۃ"

(6) فتح الباری ص:۲۶۲ ج:۱ "باب الاستنثار فی الوضوء"

جواب:۔ یہ لوگ امام شافعی کے بعدزمانے کے ہیں۔ گویا اما شافعی کے زمانے تک عدم فرضیۃ المضمضۃ والاستنشاق پر اجماع تھا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ اجماع وضو کے بارے میں تو ہوسکتا ہے لیکن غسل کے بارے میں صحیح نہیں کیونکہ غسل کے بارے میں ابن عباسؓ کا قول بالا عادہ ثابت ہے۔

امام احمد وغیرہ کا استدلال باب کے امر کے صیغے سے ہے یالقیط بن صبرۃ کی حدیث ''وبالغ في الاستنشاق'' یا انہی کی حدیث ''اذا توضأت فمضمض '' سے اسی طرح صحیحین کی روایت اذا توضأ احدکم الحدیث المذکور انفا اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت ان دونوں پر من غیر ترک یہ دلائل علی وجوبہما ہیں۔

حنفیہ فرق کرتے ہیں کہ دونوں وضو میں سنت اس لئے ہیں کہ قرآن پاک میں ''فاغسلوا وجوہکم'' آتا ہے اور غسل کے بارہ میں ''وان کنتم جنباً فاطھروا'' کا حکم ہے اور منہ وناک کی دوحیثیتیں ہیں ۱۔خارج ہونے کی ۲۔داخل ہونے کی۔داخل ہونے کی حیثیت یہ ہے کہ اگر منہ یاناک میں لعاب یا بلغم ہواوراس کو نگل لے تو روزہ نہیں ٹوٹتا اگر منہ ناک خارج ہوتے تو خارج کی شی کے دخول کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جاتا۔ نیز اگر منہ بند کیا جائے اور ناک نیچے ہو تو مواجہت نہیں ہوتی (اندرونی حصہ نظر نہیں آتا) معلوم ہوا کہ داخل کے حکم میں ہیں۔اسی طرح اگر منہ میں پانی ڈالا جائے تو فقط اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا اس طرح اگر منہ کھلا ہو اور ناک اٹھی ہوئی ہو تو اندرونی حصہ مایواجہ بہ کے حکم میں آتا ہے۔تو اس حیثیت سے دونوں خارج کے حکم میں ہیں۔تو غسل میں چونکہ مبالغہ زیادہ تھا تو ہم نے خارج کی حیثیت سے ان دونوں کو غسل میں واجب قرار دیا جبکہ آیت وضو میں مبالغہ نہیں تھا تو داخل کی حیثیت سے دونوں کو سنت قرار دیا۔

حضرت گنگوہیؒ نے کوکب الدری میں فرمایا ہے کہ فاطھروا کے مبالغہ کا تقاضا مبالغہ فی الکیف تو نہیں ہوسکتا مبالغہ فی الکم میں دوحیثیتیں ہیں ایک تعداد کے اعتبار سے کہ کم منفصل کے اعتبار سے چار یا پانچ مرتبہ دھونا فرض قرار دیا جائے یہ تو ''فمن زاد علیٰ ھذا او نقص فقد تعدی و ظلم''(7) وغیرہ احادیث کی وجہ سے ممنوع ہے۔دوسرا مقدار کے اعتبار سے اس میں دوحیثیتیں ہیں نمبرا جو اعضاء وضو میں مغسول نہ تھے ان کو غسل میں داخل کرلیا جائے دوسری یہ کہ جو اعضاء وضوء میں ضروری نہ تھے ان کو غسل میں ضروری قرار دیا جائے۔ پہلے

---

(7) رواہ ابوداؤد ص:۲۰ ج:۱ ''باب الوضوء ثلاثا''

مطلب کے لئے مبالغہ کی ضرورت نہ تھی فقط فاغسلوا ابدانکم کافی تھا لہٰذا دوسرا مطلب لیا جائے گا کہ جو اعضاء وضوء میں ضروری نہ تھے وہ غسل میں ضروری ہو جائیں گے۔

ابن العربی نے اعتراض کیا ہے کہ یہ منقوض ہے غسل میت سے۔

ج ۱...... میت مکلف نہیں۔ج ۲...... بات غسل جنابت کی ہو رہی ہے اور میت عموماً غیر جنابت کی حالت میں ہوتی ہے اور اگر جنبی ہو تو عذر کی وجہ سے غسلہما ضروری نہیں۔اس کے باوجود حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر میت کی جنابت ثابت ہو جائے تو گیلا کپڑا ناک اور منہ میں ڈال کر صاف کرے۔

دوسرا استدلال حدیث علیؓ جو مروی فی الترمذیؒ (8) سے ہے"فان تحت کل شعرة جنابة" اور ناک میں بال ہوتے ہیں معلوم ہوا کہ ناک میں پانی داخل کرنا فرض ہے۔

دلیل ۳:۔جنب کے لئے قرآن پڑھنا جائز نہیں حدث اکبر میں معلوم ہوا کہ وہ زبان اور منہ تک سرایت کرتا ہے اور بے وضو والا پڑھ سکتا ہے معلوم ہوا کہ منہ تک حدث نے سرایت نہیں کی۔

دلیل ۴:۔ مضمضہ واستنشاق کے وجوب کی دلیل کوکب الدری کے حاشیہ پر ابو ہریرہؓ کی بیہقی (9) اور دارقطنی میں مرفوع حدیث ہے"المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثاً فريضة"۔

اعتراض:۔اس روایت میں برکت بن محمد الحلبی ضعیف ہے لیکن کوکب الدری کے محشی نے اس کا جواب دیا ہے۔

قال القدوری فی تجریده قولهم برکة الحلبی ضعیف لیس بصحیح لان یحی بن معین اثنی علیه فی کتبه الاخیرة

نیز تقی الدین نے اس کی تخریج کی ہے ایک اور ذریعے سے جس میں برکت الحلبی نہیں ہے یہ بھی مرفوع روایت ہے۔دارقطنی (10) میں تیسرا طریق ابن سیرین سے مرسلاً ہے"امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاستنشاق من الجنابة ثلاثاً" اور مراسیل ابن سیرین صحیح ترین ہیں۔

(8) جامع ترمذی ص:۱۶"باب ما جاء ان تحت کل شعرة جنابة"

(9) دارقطنی ج:۱ص:۱۲۱روی بمعناہ رقم الحدیث ۴۰۳ وایضاً بیہقی ص:۵۲ ج:۱

(10) ج:۱ص:۱۳۲ رقم الحدیث ۴۰۹

دلیل ۵:۔ اسی حاشیہ میں بیہقی (11) کے حوالے سے ہے "عن ابن عباسؓ انہ سئل عمن نسی المضمضۃ والاستنشاق قال لایعید الا ان یکون جنبا"۔ یہ دارقطنی میں بھی ہے۔ الفاظ یہ ہیں "یمضمض ویستنشق ویعید الصلوٰۃ" البتہ دارقطنی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کی راویہ عائشہ بنت عجرد ہے وقال لاتقوم بھا حجۃ شاید ان کی نظر اس پر ہے کہ وہ مجہولہ ہے لیکن ذہبی نے نقل کیا ہے کہ اس کی صحابیت میں اختلاف ہے اگر یہ صحابیہ ہے تو اس کی جہالت مضر نہیں اگر صحابیہ نہ بھی ہو تو بھی دوسروں کے نزدیک اس کے مجہول ہونے سے امام ابوحنیفہؒ کی نظر میں مجہول ہونا لازم نہیں آتا چونکہ امام صاحب نے ان سے روایت لی ہے تو امام صاحب کو ان کے بارے میں ضرور معلوم ہوگا نیز اعلاء السنن میں اس کا متابع بھی موجود ہے۔

دلیل ۶:۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت علی المضمضۃ والاستنشاق فی الغسل ثابت ہے۔

یہ دلائل وجوب کے تھے اب سنیت کے دلائل ملاحظہ ہوں۔

دلیل ۱:۔ ترمذی (12) میں اعرابی کا قصہ مذکور ہے۔ الذی قصر فی الصلوٰۃ قال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ کما امرک اللہ فاغسل وجھک ویدیک الحدیث وحسنہ الترمذیؒ وصححہ الحاکم

اس میں مضمضہ واستنشاق کا ذکر نہیں معلوم ہوا کہ اللہ کی طرف سے مامور بہ نہیں ہیں۔

اعتراض:۔ مبارکپوری صاحب نے یہاں اعتراض کیا ہے کہ اللہ نے غسل وجہ کا حکم دیا اور وجہ میں ناک اور منہ بھی داخل ہیں لہذا مضمضہ واستنشاق کا حکم قرآن سے ثابت ہے۔

جواب:۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ منہ اور ناک من کل الوجوہ داخل نہیں تو اسمیں دو حیثیتیں ہیں تو عمل بالشبہین کی وجہ سے خارج وضوء اور داخل فی الغسل مان لیا کما مر۔

اعتراض:۔ مبارکپوری صاحب نے دوسرا یہ کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء میں مضمضہ واستنشاق کا حکم دیا ہے "اذا توضأت فمضمض"۔ اور "ما اتاکم الرسول فخذوہ" (13) کی وجہ سے حکم

---

(11) بیہقی ص:۱۷۹ ج:۱ و دارقطنی ص:۱۲۲ رقم الحدیث ۴۰۷ (12) جامع ترمذی ص:۴۰ ج:۱

(13) سورہ حشر رکوع:۱

رسول حکم خدا ہے لہٰذا یہ ضروری ہے۔

جواب:۔امر ہر جگہ وجوب کے لئے نہیں آتا بلکہ کبھی ندب کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ یہاں ہے قرائن سابقہ کی وجہ سے۔

دلیل ۲:۔بذل المجہود (14) میں دارقطنی کی روایت عن ابن عباس منقول ہے "المضمضة والاستنشاق سنة"

دلیل ۳:۔عشر من الفطرة وعد فیها المضمضة والاستنشاق۔

دلیل ۴:۔بعض روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ وضو میں مضمضہ واستنشاق کا ذکر نہیں جیسے کہ عبداللہ بن زید سے ترمذیؒ نے روایت لی ہے۔

"ان النبی صلی اللہ علیه وسلم توضأ فغسل وجهه ثلاثاً وغسل یدیه مرتین قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن صحیح"

اس میں مضمضہ واستنشاق کا ذکر نہیں معلوم ہوا کہ واجب نہیں۔

اعتراض:۔عدم ذکر عدم وجوب اور ذکر عدم کو مستلزم نہیں۔

جواب:۔السکوت فی معرض البیان یقوم مقام النفی اس قاعدے کی بناء پر ہم عدم وجوب پر استدلال کرتے ہیں۔

دلیل ۵:۔صحابہ وتابعین میں سے کوئی بھی ترکہما کی صورت میں اعادہ کا قائل نہیں تھا گویا اس پر اجماع تھا بیہقی اور دارقطنی کی حدیث عن ابن عباسؓ قال لایعید الا ان یکون جنبا عدم اعادہ میں صریح ہے۔

حنابلہ کے جوابات:۔

ان کے استدلالات دو طرح کے ہیں۔(۱) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے۔(۲) مواظبت ثابت ہے۔

اول کا جواب یہ ہے کہ ہر جگہ امر وجوب کے لئے نہیں آتا کما مر۔ رہی مواظبت تو اس کے ہم منکر ہیں کیونکہ ترک ثابت ہے کما مر۔

(14) بذل المجہود ص:۸۶ ج:۱

باب المضمضة والاستنشاق من كف واحد

رجال:۔

یحی بن موسیٰ بالاتفاق ثقہ ہیں ترمذی کے علاوہ بخاری' نسائی' ابوداؤد نے بھی ان سے روایتیں لی ہیں وفات ۲۴۰ھ ۔ابراہیم بن موسیٰ سے شیخین نے روایت لی ہے وفات ۲۲۰ھ کے بعد ہے۔ خالد سے مراد خالد بن عبداللہ ہے۔ثقة حافظ عند اهل الحديث كماقاله الترمذي امام احمد فرماتے ہیں کہ انہوں نے تین مرتبہ اپنے ساتھ چاندی تول کر صدقہ کی وقال اشتريت بها نفسي من الله عزوجل ۔عمرو بن یحی کی توثیق ابوحاتم اورنسائی نے کی ہے۔عن ابیہ ای۔یحی وثقہ النسائی عبداللہ بن زید اس نام کے دو صحابی ہیں ایک عبد اللہ بن زید بن عبدربہ یہ فقط اذان کی روایت کرتے ہیں اس کے علاوہ کوئی اور روایت ان سے ثابت نہیں اور یہ عبداللہ بن زید بن عاصم ہیں۔

تحقیق:۔

کف واحد یہ تنازع فعلان کے قبیلے سے ہے یعنی مضمض من کف واستنشق من کف علامہ عینی فرماتے ہیں کہ اس توجیہ کی بناء پر شوافع کا استدلال کمزور پڑ جائے گا۔اور کف سے مراد ہے کہ کفین کے ساتھ نہیں کرتے بلکہ کف واحد یعنی یمین سے کرتے ۔مگر انصاف یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ کمزور ہے کیونکہ بعض روایات میں من ماء واحد کی تصریح ہے اس میں مذکورہ توجیہ نہیں چلے گی اس لئے علامہ عینی خود اس توجیہ سے مطمئن نہیں ہیں۔

من کف واحد کی زیادتی کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ وغیرہ نے یہ زیادتی ذکر نہیں کی فقط خالد بن عبداللہ ذکر کرتے ہیں (اگر زیادتی مانیں تو فقط اسی صورت میں امام شافعیؒ کا استدلال درست ہو سکتا ہے ورنہ نہیں) لیکن خالد ثقہ ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔اس لئے حنفیہ بھی اس زیادتی کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کو بیان جواز پر حمل کرتے ہیں نیز یہ زیادتی صحیحین میں بھی مروی ہے۔

وقال بعضهم يفرقهما احب الينا علامہ گنگوہی فرماتے ہیں کہ یفرق مبتداء ہے اور احب خبر ہے۔

اعتراض:۔ فعل کیسے مبتداء واقع ہو گیا؟

ج ا..... یہاں فعل کو نسبت اور زمانے سے مجرد کیا گیا ہے تو حدث رہ گیا تو مبتداء بننا صحیح ہو گیا۔

ج ۲..... عبارت بتقدیر ان ہے تو فعل مصدر کے معنی میں ہو کر مبتداء واقع ہو گا اور اگر تفریقہما۔ الخ کا نسخہ ہو تو کوئی اشکال ہی نہیں رہتا۔

صور مضمضہ و استنشاق:۔

(۱) من کف واحد موصولاً۔ امام نووی نے پانچ ذکر کی ہیں ابن قیم نے فرمایا کہ یہ پہلی صورت احتمال عقلی ہے لیکن ثابت نہیں۔

(۲) من کف واحد مفصولاً۔ (۳) من کفین فقط مفصولاً۔

(۴) ثلاثۃ اکف فقط موصولاً لا مفصولاً۔ (۵) ستۃ اکف مفصولاً۔

جمہور کے نزدیک یہ تمام صورتیں جائز ہیں۔ البتہ حنفیہ کے نزدیک اولیٰ آخری صورت ہے۔ امام مالکؒ سے ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ امام شافعیؒ کا مسلک بھی ترمذی نے یہی ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ امام شافعیؒ سے قدیم روایت ہے۔ یعنی جب وہ حجاز میں تھے اس وقت کی روایت ہے جب مصر چلے گئے اس کے بعد کافی مسائل سے رجوع کیا اور وہیں کتاب الام لکھی اس کی روایات جدید ہیں۔ نووی نے امام شافعی کا قول تین اکف سے موصولاً ذکر کیا ہے صاحب تحفۃ نے امام احمد کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے امام مالک کا قول بھی اسی کے مطابق ہے۔

استدلال باب کی روایت سے ہے "فعل ذالک ثلاثا من کف واحد" معلوم ہوا کہ موصولاً ایک کف سے مضمضہ و استنشاق کیا کرتے تھے۔ اگر چہ یہ صورت بھی جائز ہے مگر شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ مذکور طریقے سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ مضمضہ کامل ہونے سے پہلے استنشاق شروع ہو جاتا ہے۔ اور خاص طور پر شوافع کے ہاں تو ترتیب واجب ہے ان حضرات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ یہ روایت اصح ما فی الباب ہے۔

حنفیہ کی صحیح دلیل ابو وائل شقیق بن سلمۃ کی حدیث صحیح ابن السکن میں ہے۔

"قال شهدت علی ابن ابی طالب و عثمان بن عفان توضا ثلاثاً و افردا المضمضة

من الاستنشاق وقالا ھکذا رأینا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم توضأ"

ابن حجرؒ نے یہ روایت تلخیص الحبیر (1) میں نقل کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے یہ سکوت اور تخریج ابن السکن اسکی صحت کی دلیل ہے کیونکہ ابن السکن نے اپنی کتاب میں صحت کا التزام کیا ہے اسی وجہ سے صاحب تحفہ نے باوجود تعصب کے اس پر اعتراض نہ کیا اور مجبور ہو کر کہا کہ یہ بیان جواز پر محمول ہے۔

دوسری روایت ترمذی ص ۱۷ ایچ ایم پر باب فی وضوء النبی کیف کان میں آرہی ہے ابوحیہ کی روایت ہے۔

"قال رأیت علیاً توضأ فغسل کفیہ حتیٰ انقاھما ثم مضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے فصل کیا۔

ثم قال احببت ان اریکم کیف کان طھور رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال

ابو عیسیٰ ھذا حدیث حسن صحیح

حنفیہ کی دلیل نمبر ۳ حضرت ابوملیکہ سے ابوداؤد باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم (2) میں مروی ہے جب ان سے وضوء کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا۔

رأیت عثمان یتوضأ الی ان قال فتمضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً ثم قال این السائلون عن الوضوء ھکذا رأیت رسول اللّٰہ ﷺ یتوضأ

اسی باب (باب صفۃ وضوء النبیؐ) میں عبد خیر کی روایت ہے (3) کہ حضرت علیؓ نے فجر کی نماز پڑھائی پھر رحبہ میں داخل ہوئے پھر پانی منگوایا اور وضوء کیا فتمضمض ثلاثاً واستنشق ثلاثاً

اسی طرح پانچویں دلیل یہ ہے کہ ابوداؤد (4) میں باب فی الفرق بین المضمضۃ والاستنشاق میں طلحۃ بن مصرف عن ابیہ عن جدہ قال دخلت یعنی علی النبی صلی اللّٰہ علیہ

باب المضمضۃ والاستنشاق من کف واحد

(1) تلخیص الحبیر ج:۱ ص:۲۶۲ حدیث رقم ۷۹ "باب سنن الوضوء" (2) ابوداؤد ص:۱۲ ج:۱ "باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم"
(3) ایضاً ص:۱۲ (4) ایضاً ص:۲۰ ج:۱ "باب فی الفرق بین المضمضۃ والاستنشاق"

وسلم وھو یتوضأ والماء یسیل من وجھه ولحیته علی صدرہ فرأیته یفصل بین المضمضة والاستنشاق

اس پر شافعیہ کی طرف سے تین اعتراضات ہوتے ہیں۔

(۱) ابوداؤد نے اپنے شیخ مسدد کا قول نقل کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ فحدثت به یحیی فانکرہ ابوداؤد فرماتے ہیں کہ میں نے بھی امام احمد سے سنا ہے کہ ابن عیینہ اس کو منکر کہتے ہیں ویقول ایش ھذا طلحة عن ابیه عن جدہ تو یحیی بن معین اور احمد دونوں نے اس کو منکر کہا ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس میں لیث بن ابی سلیم ہے جو کہ ضعیف ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ طلحہ کا جد مجہول ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد نے یہ اقوال جو نقل کئے ہیں یہ فقط اور فقط مسح الرأس کے بارے میں ہیں مضمضہ واستنشاق کے بارے میں یہ نہیں۔ کیونکہ ابوداؤد نے جس حدیث کے تحت یہ اقوال نقل کئے ہیں اس میں مضمضہ استنشاق کا ذکر ہی نہیں۔ بلکہ مضمضہ واستنشاق کو الگ ذکر کر کے ان کے لئے باب باندھا ہے اور اس پر سکوت کیا ہے۔ باب فی الفرق بین المضمضة والاستنشاق۔ اور اس سے مسئلہ کی تخریج کی ہے معلوم ہوا کہ یہ بات ابوداؤد کے ہاں قابل اعتراض نہیں۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لیث بن ابی سلیم صدوق ہیں دیانۃ صحیح تھے آخری عمر میں حافظہ کمزور ہوا تھا تو اختلاط ہو جاتا تھا لہذا جس روایت کی تائید ہو وہ حجت ہوتی ہے اور مذکورہ روایات ان کی مؤید ہیں۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ زیلعی نے نصب الرایہ میں لکھا ہے کہ طلحہ کا جد عمرو بن کعب ہے یا عند البعض کعب بن عمرو اور اکثر محدثین کے نزدیک معروف ہیں اس کے علاوہ ابن ماجہ (5) وغیرہ میں بہت ساری احادیث تفریق بین المضمضة والاستنشاق پر دال ہیں جو ابوہریرہؓ سے مروی ہیں۔

ساتویں دلیل قیاس ہے یدین ورجلین پر جو بمنزلہ عضو واحد ہے ان کا غسل بھی ایک دوسرے کے بعد ہوتا ہے تو عضوین کا غسل بطریق اولی ایک دوسرے کے بعد ہوگا معلوم ہوا کہ اصل تفریق بین المضمضة

---

(5) ابن ماجہ ص: ۳۳

والا ستنشاق ہے البتہ جن روایات میں جمع معلوم ہوتا ہے ان کو ہم جواز پر محمول کریں گے۔۲۔یا قلۃ ماء پر محمول کریں گے۔۳۔یا پھر قلت وقت پر محمول کریں گے۔جیسے کہ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر خوف فوت تکبیر اولیٰ ہو تو مسواک ترک کر دینا چاہئے۔

باب فی تخلیل اللحیة

تخلیل کا معنی ہے خلل میں ہاتھ ڈالنا چونکہ داڑھی میں بھی فرجے ہوتے ہیں اس میں ہاتھ داخل کرنے کو تخلیل کہتے ہیں لحیہ اصل میں اس ہڈی کو کہتے ہیں جس پر بال ہوں داڑھی کو تسمیۃ الحال باسم المحل کے طور پر لحیہ کہتے ہیں۔

حسان بن بلال کی مدینی نے توثیق کی ہے قال ابوعیسیٰ سے اس حدیث پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں انقطاع کا کہ عبدالکریم کا سماع حسان بن بلال سے اگرچہ ثابت ہے لیکن اس حدیث میں ثابت نہیں۔

داڑھی کی قسمیں:۔

داڑھی کی پانچ قسمیں ہیں۔

(۱) خفیفہ غیر مسترسلہ (۲) خفیفہ مسترسلہ (۳) کثہ غیر مسترسلہ (۴) کثہ مسترسلہ (۵) مختلطہ یعنی جس میں کثہ وخفیفہ کا اجتماع ہو۔اس میں اعتبار اکثر کا ہوگا۔اکثر خفیفہ تو خفیفہ کے حکم میں اکثر کثہ تو کثہ کے حکم میں ہوگی۔

ان پانچ اقسام میں سے خفیفہ غیر مسترسلہ میں غسل کا اتفاق ہے مسترسلہ خواہ خفیفہ ہو یا کثہ تو اس میں یہ طے ہے کہ جو دائرہ وجہ سے باہر ہو تو اس کا دھونا نہ فرض ہے نہ واجب البتہ استیعاب مسح و تخلیل بالاتفاق مستحب ہے اور خفیفہ میں پانی کھال تک پہنچانا ضروری ہے اور کثہ میں ان بالوں کا غسل فرض ہے جو چہرے پر ہیں۔البتہ غسل میں پوری داڑھی کا دھونا فرض ہے بشرہ تک پانی پہنچانا ہر حالت میں لازمی ہے فان تحت کل شعرة جنابة۔

کثہ غیر مسترسلہ کے بارے میں حنفیہ کے تقریباً پانچ اقوال ہیں۔(۱) غسل الکل (۲) مسح الکل

(۳) مسح الثلث (۴) مسح الربع (۵) مسح ما یلاقی البشرۃ۔ مفتی بہ قول یہ ہے کہ غسل کل واجب ہے۔

تخلیل لحیہ امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک سنت ہے بعض حنفیہ نے اس کو مستحب کہا ہے اور بعض نے آداب میں شمار کیا ہے۔ دونوں قول تقریبا ایک ہیں جمہور کے نزدیک تخلیل لحیہ باب کی روایت کی وجہ سے مسنون ہے امام اسحاق کے نزدیک واجب ہے۔ امام مالکؒ کی روایات مختلف ہیں۔ امام اسحاق کے نزدیک وجوب اور جمہور کے نزدیک سنیت کا اختلاف وضوء میں ہے غسل میں سب کا اتفاق ہے کہ تخلیل واجب ہے فقط ایک روایت امام مالکؒ سے غسل میں بھی عدم وجوب کی ہے۔

امام اسحاق کا استدلال باب کی تیسری روایت سے ہے ''کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخلل لحیتہ'' کان استمرار پر دلالت کرتا ہے اور مواظبت دلیل وجوب ہے۔

جمہور کی طرف سے جواب امام نووی نے دیا ہے کہ حدیث کی اصطلاح میں کان استمرار پر دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ فقط ایک دفعہ کے کام کے لئے راوی کان کا لفظ استعمال کرتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم بھی کریں کہ کان استمرار پر دلالت کرتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی تب بھی یہ وجوب کی دلیل نہیں جیسے کہ تکبیرات انتقال پر مواظبت ہے لیکن کسی کے یہاں واجب نہیں ہیں۔

امام اسحاق کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ ابوداؤد (1) کی روایت ہے کہ نبی علیہ السلام جب وضوء فرماتے تو پانی سے حنک کے نیچے خلال لحیہ فرماتے اور فرماتے ''ھکذا امرنی ربی'' معلوم ہوا کہ خلال مامور بہ ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اور اس پر الفاظ حدیث بھی دلالت کرتے ہیں ''امرنی''۔

صاحب بذل المجہود (2) فرماتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خلال کے لیے جو پانی لیتے تھے وہ تین دفعہ سے زائد ہوتا تھا اس سے معلوم ہوا کہ تکمیل غسل اعضاء کے لئے تین مرتبہ سے زیادہ پانی استعمال

باب في تخليل اللحية

(1) ابوداؤد ص: ۲۱ ج: ۱ ''باب تخلیل اللحیۃ''
(2) بذل المجہود ص: ۸۷ ''باب تخلیل اللحیۃ''

ہوسکتی ہے۔

حنفیہ کے اصول کے مطابق دونوں دلیلوں کا مشترک جواب یہ بھی ہے کہ اگر مذکورہ احادیث کی وجہ سے تخلیل لحیہ کو واجب قرار دیں تو زیادتی علی الکتاب لازم آئے گی جو خبر واحد سے جائز نہیں۔

جمہور کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وضوء کا بیان ہے اور ان میں تخلیل لحیہ کا ذکر نہیں اگر یہ واجب ہوتی تو راوی ضرور ذکر کرتے۔

باب ماجاء فی مسح الرأس انه يبدأ بمقدم الرأس الی مؤخره

یہاں سے متعدد مسئلوں کا بیان ہے مسح کی کیفیت مقدم راس سے یا مؤخر راس سے ابتداء مسح مرۃ یا ثلاثا، تقدیم یا جدید وغیرہ مسائل کا بیان مختلف ابواب کے تحت ہے۔

جمہور مسح مقدم راس سے ابتداء کے قائل ہیں جبکہ وکیع بن الجراح اور حسن بن صالح مسح کی ابتداء مؤخر راس سے ہونے کے قائل ہیں۔

حضرت مدنی نے لکھا ہے کہ آدمی سے جب حدث کا صدور ہوتا ہے تو روح میں ایک نوع کثافت آجاتی ہے اسی طرح گناہ سرزد ہوجائے تو روح میں ایک نوع ظلمت آتی ہے اب چاہئے تو یہ تھا کہ آدمی غسل کرے اور اس کثافت وظلمت کو دور کیا جائے مگر یہ متعذر تھا اس لئے شریعت نے ان اعضاء کو دھونے کا حکم دیا جن سے عموماً عبادات ادا کی جاتی ہیں۔ پاؤں ہاتھ چہرہ وسر چونکہ سر قوت مدرکہ حس مشترک خیال وہم حافظہ متصرفہ وغیرہ کا مرکز ہے اس لئے ہونا تو غسل راس چاہئے تھا مگر فقط سر کا دھونا باعث سرسام ہوتا ہے اس لئے شریعت نے فقط مسح کا حکم دیا ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح فرض ہے، مالکیہ وحنابلہ کے نزدیک استیعاب راس مسح میں فرض ہے قیاس سے مالکیہ وحنابلہ کی تائید ہوتی ہے کیونکہ پورا سر مرکز ہے حس مشترک وغیرہ کا تو مسح بھی کل کا ہونا چاہئے لیکن حنفیہ نے مغیرہ بن شعبہ کی صحیح حدیث کی وجہ سے قیاس ترک کیا۔ شافعیہ کے نزدیک ادنی ما یطلق علیہ

اسم ایسے جا ہے ایک بال پر ایک انگلی سے کیوں نہ ہوالبتہ روایت مشہور کے مطابق ان کے یہاں تین بال کا مسح فرض ہے۔ ملا علی قاری نے مثلاثۃ اصابع کو مشہور قرار دیا ہے کما سیاتی۔ دراصل یہ اختلاف ''وامسحوا برؤسکم'' الآیۃ میں با کے معنی پر مبنی ہے امام شافعی کے نزدیک یہ تبعیض کے لئے ہے حنابلہ و مالکیہ کے نزدیک زائد ہے جبکہ ہمارے نزدیک الصاق کے لئے ہے۔

احادیث میں مسح کے مختلف طریقے مروی ہیں مثلاً مذکورہ باب کی روایت میں بدأ بمقدم الرأس الی مؤخرہ کا ذکر ہے۔ ابوداؤد (1) میں مسح الرأس من قرن الشعر اس سے مراد وسط الرأس ہے۔ ابوداؤد ہی کی ایک دوسری روایت (2) میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ عمامہ کے نیچے داخل کیا ولم ینقض العمامۃ۔ اس میں مسح بید واحدۃ کا ذکر ہے۔ مسند احمد (3) میں روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ سر کے وسط پر رکھے اور آگے لائے پھر وسط پر رکھے پھر پیچھے لے گئے۔ بعضوں نے اس کو تثلیث پر حمل کیا ہے اور بعضوں نے باب کی روایت کو بھی مرتین پر حمل کیا ہے۔ طریقہ نمبر۵ اگلی روایت میں ہے کہ بدأ بمؤخر راسہ ثم بمقدمہ کہ اول پیچھے کی طرف سے مسح کرتے پھر آگے کی طرف سے واضح رہے کہ سر کے مسح کا استیعاب بالاتفاق مستحب ہے۔

منیۃ المصلی (4) میں جو طریقہ بتایا گیا ہے کہ تین انگلیوں کو منبت شعر پر رکھے پھر پیچھے لیجائے پھر آگے لائے اس طور پر کہ مسبحہ اور ابہام مستعمل نہ ہو پھر مسبحہ اور ابہام سے کانوں کا مسح کرے۔ اس پر ابن ہمام نے اعتراض کیا ہے کہ یہ طریقہ ثابت نہیں اور محض قیاس سے سنت ثابت نہیں ہو سکتی نیز یہاں مسبحہ و ابہام استعمال ہونے کے باوجود جب تک ہاتھ اٹھایا نہ ہو استعمال نہیں ہوتے نیز کان تو سر کے حکم میں ہیں۔

اشکال:۔ لغت کی رو سے حدیث کے صدر کلام اور عجز کلام میں تعارض ہے کیونکہ اقبل کا معنی ہے پیچھے سے آگے کی طرف آنا اور ادبر کا معنی ہے پیچھے کو آنا آگے کی طرف سے۔ تو اقبل سے معلوم ہوا کہ مسح سر کے پچھلے حصہ سے شروع کیا اور ہاتھ آگے لائے جبکہ بدأ بمقدم رأسہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مسح سر کے اول حصے سے شروع کیا۔ وحل ہذا الاشتداد فع

باب ماجاء فی مسح الرأس انه یبدأ ... الخ

(1) ابوداؤد ص:۱۹ ج:۱ ''باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم'' (2) ایضاً ص:۲۲ ج:۱ ''باب المسح علی العمامۃ''

(3) مسند احمد ص:۲۹۰ ج:۱۰ ''روی بمعناہ'' (4) منیۃ المصلی ص۸

جواب ۱:۔ بعضوں نے یہ دیا ہے کہ بدأ بمقدم رأسہ یہ خود مرفوع حدیث کا ٹکڑا ہے لہٰذا مسح مقدم راس سے شروع ہوگا رہا اقبل کا معنی تو حدیث لغت پر قاضی ہوتی ہے یعنی ترجیح حدیث کو ہوتی ہے۔ علامہ بنوری کو یہ جواب پسند نہیں۔

جواب ۲:۔ کہ یہاں تعارض ہے ہی نہیں لہٰذا کسی تاویل کی ضرورت نہیں بلکہ راوی نے ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا (چونکہ روایت بالمعنی جائز ہے لہٰذا راوی نے) اور چونکہ واؤ ترتیب کے لیے ہے نہیں اس لئے اگرچہ اصل میں حکم اس طرح تھا "ادبر بہما و اقبل" مگر راوی نے اس کا لحاظ نہیں رکھا۔

اعتراض:۔ راوی نے ترتیب کو کیوں ملحوظ نہیں رکھا؟

جواب:۔ عرب میں یہ مشہور ہے کہ اگر اقبال و ادبار یا افضل و مفضول کا اجتماع ہو تو اقبال اور افضل کو مقدم رکھتے ہیں ذکر میں اور ترتیب ذکری ترتیب وقوعی کو مستلزم نہیں اور بالعکس۔ تو ذکر میں اقبال کو مقدم کیا لیکن چونکہ توہم ہوسکتا تھا کہ اقبال وقوعاً بھی مقدم ہوگا اس لئے عطف بیان کے طور پر بدأ بمقدم رأسہ فرمایا اس لئے واؤ کو ترک کیا گیا ہے۔ ثم یعنی جہاں سے شروع کیا تھا وہاں تک واپس ہاتھ پہنچانے یا مراد منابت الشعر ہے اور یہ طلبا استیعاب کیا کرتے تھے۔ بعض لوگوں نے اس سے مسح مرتین سمجھا ہے مگر یہ مرتین نہیں بلکہ دو حرکتیں مراد ہیں۔

مسح کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف:۔

مسح کی مقدار مفروضہ میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے بعض علماء نے دس سے زیادہ اقوال نقل کئے ہیں لیکن مشہور مذاہب تین ہیں۔

مذہب اول:۔ امام مالک و احمد کے نزدیک استیعاب مسح راس فرض ہے یعنی وضوء میں سارے سر کا مسح فرض ہے امام احمد سے اور اقوال بھی منقول ہیں۔

مذہب ثانی:۔ عند الامام الشافعی مسح اقل الراس فرض ہے ولو شعرۃ او شعرتین او ثلاث شعرات۔ تاہم مرقات میں ہے "والمشهور من مذهب الشافعي ان المسح بثلاثة اصابع بثلاثة مياه جديدة"۔

مذہب ثالث:۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسح ربع راس فرض ہے یعنی مقدار ناصیہ۔ پھر القول بربع مسح الراس اور مقدار ناصیہ ایک ہی چیز ہے فقط تعبیر مختلف ہے اور بعض کے نزدیک جیسے ابن ہمام وغیرہ ربع راس اور مقدار ناصیہ مختلف چیزیں ہیں۔

فائدہ:۔ بالاتفاق غسل راس قائم مقام مسح راس ہوسکتا ہے امام احمد سے ایک روایت ہے کہ غسل مسح کے قائم مقام نہیں ہوسکتا جس طرح کہ مسح غسل کے قائم مقام نہیں ہوسکتا نیز قرآن میں حکم مسح کا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مسح فرمایا ہے اور مسح کا حکم دیا ہے تو غسل مسح کے قائم مقام نہیں۔

دلائل مذہب اول:۔

دلیل اول:۔ وامسحوا برؤسکم میں باء زائدہ ہے تقدیر یوں ہوگی وامسحوا رؤسکم لہذا پورے سر کا مسح فرض ہے۔

جواب اول:۔ باء کو زائد کہنا خلاف اصل ہے اور بغیر ضرورت شدیدہ کے قرآن پاک میں زیادت کا قول صحیح نہیں ہے اور یہاں ضرورت نہیں کہ باء کو زائد قرار دیں کیونکہ باء الصاق کے لئے ہوسکتی ہے۔

جواب ثانی:۔ مسح فعل متعدی ہے یہ استیعاب محل پر دال نہیں چاہے باء زائد ہو یا غیر زائد۔

دلیل ثانی:۔ جس طرح مسح میں وامسحوا برؤسکم کا حکم ہے اسی طرح تیمم میں وامسحوا بوجوہکم وایدیکم کا حکم ہے تو جس طرح تیمم میں استیعاب فرض ہے لہذا مسح راس میں بھی استیعاب فرض ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ انہوں نے مسح راس کو تیمم پر قیاس کیا ہے۔

جواب اول:۔ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ وضو اصل ہے اور تیمم فرع ہے اور قیاس الاصل علی الفرع باطل ہے۔

جواب ثانی:۔ تیمم میں استیعاب وجہ و یدین اس آیت سے ثابت ہی نہیں کہ یہ مقیس علیہ بن سکے مسح راس کے لئے بلکہ تیمم میں استیعاب احادیث کثیرہ مشہورہ سے ثابت ہے اسکے مقابلے میں تیمم کے باب میں کوئی ایسی حدیث نہیں جو مسح بعض وجہ پر دال ہو بخلاف مسح راس کے کہ اس کا معاملہ برعکس ہے۔

دلیل ثالث:۔ مسح رأس کو اعضاء مغسولہ پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح اعضاء ثلاثہ مغسولہ میں استیعاب ہے تو مسح میں بھی ہوگا۔

جواب:۔ امام طحاوی (5) وغیرہ نے دیا ہے کہ مغسول وممسوح میں نسبت مفقود ہے تو قیاس مع الفارق ہے۔ البتہ مسح رأس ومسح خف میں مجانست ہے اور مسح خف میں بعض پر اکتفاء کیا جاتا ہے بالاتفاق لہذا مسح رأس میں بھی بعض پر اکتفاء جائز ہونا چاہئے۔

دلیل رابع:۔ احادیث اقبال وادبار استیعاب کی فرضیت پر دال ہیں جو کہ بخاری، مسلم، (6) ابوداؤد، طحاوی وترمذی نے نقل کی ہیں۔

جواب اول:۔ قال العینی احادیث استیعاب کی طرح احادیث اکتفاء بمسح بعض الرأس بھی ثابت ہیں۔ کحدیث مسلم عن مغیرۃ ..الخ فما جوابہ؟(7)

جواب دوم:۔ بالاتفاق صرف عمل بالاستیعاب سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی اور سنیت کے ہم بھی قائل ہیں۔

دلائل امام شافعیؒ:۔

امام شافعیؒ کے پاس اپنے مدعی کے لئے نہ کوئی حدیث مرفوع ہے عملی نہ قولی اور نہ صحیح اثر صحابی وہ کچھ ضعیف ادلہ ذکر کرتے ہیں۔

دلیل اول:۔ برؤسکم میں باتبعیض کے لئے ہے لہذا بعض رأس کا مسح کافی ہے ولو شعرۃ او شعرتین او ثلاث شعرات۔

---

(5) طحاوی ص:۲۸ ج:۱ "باب فرض المسح علی الرأس"

(6) بخاری شریف ص:۳۲ ج:۱ "باب مسح الرأس مرۃ" صحیح مسلم ص:۱۲۳ ج:۱ "باب آخر فی صفۃ الوضوء" ابوداؤد ص:۱۸ ج:۱ طحاوی ص:۲۷ و۲۸ ج:۱

(7) اخرجہ مسلم ص:۱۳۴ ج:۱ "باب المسح علی الخفین"

جواب اول:۔ باتبعیض کا ذکر نہ سیبویہ نے کیا ہے اور نہ ائمہ نحو نے لہذا کلام عرب میں یہ ثابت نہیں۔

جواب ثانی:۔ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ با تبعیض کے لئے ہے تو مسح بعض الراس فرض ہوگا اور یہ بعض مجمل ہے اس کا بیان ان احادیث میں ہے جن میں مقدار ناصیہ کا ذکر ہے نیز کسی مرفوع حدیث میں مسح اقل من الناصیہ ثابت نہیں۔

دلیل ثانی:۔ آیت مسح مطلق ہے نہ کہ مجمل کیونکہ مسح کا معنی معلوم ہے اور محل یعنی راس بھی معلوم ہے اور آلۂ مسح یعنی ید بھی معلوم ہے پھر اجمال کہاں؟ اور مطلق فرد واحد کے موجود ہونے سے موجود ہوتا ہے لہذا شعر واحد پر مسح کرنا یہ بھی مسح ہے۔

جواب:۔ یہ مجمل ہے مطلق نہیں کما سیأتی وبیانہ حدیث الناصیہ۔

دلائل احناف:۔

اول:۔ روی المسلم عن مغیرۃ وفیہ "ومسح بالناصیۃ" الحدیث معلوم ہوا کہ کل راس کا مسح فرض نہیں اسی طرح شوافع کا بھی رد ہوا کیونکہ اگر اقل من الناصیہ جائز ہوتا تو کسی روایت میں اسکا ذکر ہوتا۔

دلیل ثانی:۔ روی ابوداؤد (8) عن انس وفیہ ومسح مقدم راسہ ولم ینقض العمامۃ وسکت ابوداؤد علیہ۔

دلیل ثالث:۔ اخرج سعید بن منصور (9) من طریق ابی مالک الدمشقی قال حدثت عن عثمان بن عفان وفیہ ثم مسح مقدم راسہ بیدہ مرۃ واحدۃ الی ان قال فمن السائلان عن وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فھذا وضوءہ۔

دلیل رابع:۔ اخرج البیہقی (10) عن بلال مرفوعاً وفیہ ومسح علی الخفین وناصیتہ

---

(8) ابوداؤد ص:۲۱ ج:۱ "باب المسح علی العمامۃ"

(9) ایضاً بمثل ہذہ الروایۃ رواہ ابوداؤد ص:۱۶ ج:۱

(10) سنن کبریٰ للبیہقی ص:۶۲ ج:۱ "باب ایجاب المسح بالراس وان کان معتماً"

الحدیث قال البیہقی هذا اسناد حسن۔

دلیل خامس:۔ وامسحوا برؤسکم مجمل ہے اور حدیث ناصیہ اس کے لیے بیان ہے مجمل اس طرح ہے کہ مسحت بالحائط سے مسح بعض حائط کی مراد ہے اور وامسحوا بوجوہکم میں مسح کل مدخول باء مراد ہے تو کبھی مدخول باء کا بعض مراد ہوتا ہے اور کبھی کل مراد ہوتا ہے اب یہاں اجمال ہے مقدار راس میں کہ آیا بعض مراد ہے یا کل تو اس اجمال کی تفصیل احادیث مسح ناصیہ نے کردی۔

باب ماجاء انه يبدأ بمؤخر الراس

اس باب میں مسح کے دوسرے طریقے کی طرف اشارہ ہے پہلے باب کے طریقے کے بالکل برعکس۔

رجال:۔

بشر بن المفضل ثقہ عابد ہے روزانہ چار سو رکعات نماز ادا کرتے تھے صوم داؤدی کے پابند تھے۔ ۱۸۷ھ وفات ہے۔ عبداللہ بن محمد مر ذکرہ ربیع بنت المعوذ بضم الراء وفتح الباء وتشدید الیاء وکسر الیا صحابیہ ہیں بیعت الرضوان میں شریک تھیں ان سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح پہلے مؤخر سے شروع کیا پھر مقدم سے۔ یہی مذہب وکیع بن الجراح اور حسن بن صالح کا ہے یہ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جمہور کے برخلاف کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح کو قفا سے شروع فرمایا۔

جواب ا:۔ ازطرف جمہور یہ ہے کہ راوی نے یہاں ردوبدل کیا ہے چونکہ روایت بالمعنی جائز ہے اور اول حدیث میں اقبال کے لفظ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ مسح کا شروع مؤخر راس سے ہوتا تھا تو راوی نے اسی کو روایت بالمعنی کرکے تغیر کیا اور ببداء بموخر الراس کہہ کر روایت کی۔

جواب ۲:۔ صحیح یہ ہے کہ ربیع بنت معوذ کے سامنے حضور نے مختلف طریقوں سے مسح فرمایا بیان جواز کے لئے لہذا کسی تاویل کی ضرورت نہیں اگرچہ اولی پہلا طریقہ ہے۔

باب ماجاء ان مسح الرأس مرةً

اس باب میں اس بات کا بیان ہے کہ مسح الرأس مرۃ ہوگا یا ثلث مرات؟

رجال:۔

بکر بن مضر کی امام احمد اور ابن معین دونوں نے توثیق کی ہے۔ ابن عجلان کا نام محمد ہے صدوق ہیں۔

تحقیق:۔

صدغین صدغ کا تثنیہ ہے اس حصے کو کہتے ہیں جو آنکھ اور کانوں کے درمیان ہوتا ہے۔ تو صدغین کا مسح استیعاب کے لئے کیا۔ اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا مسح الرأس مرۃ ہوگا یا ثلاث مرات؟ تو جمہور کے نزدیک ایک ہی دفعہ ہوگا امام شافعیؒ کے نزدیک المسح ثلاثۃ میاہ جدیدۃ کما نقلہ المرقاۃ اس کا مطلب یہ ہے کہ مسح تین دفعہ ہوگا البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر کسی نے مسح تین دفعہ کیا تو عند البعض مکروہ عند البعض بدعت عند البعض جائز بلا استحباب ہے۔

جمہور کا استدلال ان احادیث (1) سے ہے جن میں مسح الرأس مرۃ واحدۃ کی تصریح ہے اسی طرح وہ روایات جن میں تثلیث کا ذکر نہیں بھی جمہور کی مستدل ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل وہ احادیث ہے جن میں تثلیث کا ذکر ہے لیکن امام شافعی نے جن روایات سے استدلال کیا ہے وہ سب ضعیف ہیں۔ چنانچہ ابوداؤد (2) فرماتے ہیں۔

"احادیث عثمان الصحاح کلها تدل علی مسح الرأس انه مرة"

معلوم ہوا کہ صحیح احادیث مرۃ پر دلالت کرتی ہیں۔ چنانچہ مبارکپوری صاحب نے بھی تسلیم کیا ہے کہ

باب ماجاء ان مسح الرأس مرة

(1) صحیح بخاری ص:۳۲ و ۳۱ و صحیح مسلم ص ۱۲۳ ج ۱ و سنن نسائی ص:۲۸ ج:۱ "باب صفۃ الوضوء" وغیرہ

(2) ابوداؤد ص:۱۶ ج:۱ "باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم"

تثلیث کے بارے میں کوئی روایت قابل حجت نہیں۔ علامہ شوکانی نے نیل الاوطار(3) میں لکھا ہے کہ تثلیث مسح ثابت نہیں بلکہ ممنوع ہے چنانچہ صحیح ابن خزیمہ(4) میں روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء فرمایا پھر فرمایامن زادعلی هذا فقد تعدی وظلم اوراسی حدیث کے سعید بن منصور کے طریق میں مسح مرۃ کی تصریح ہے تو معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاداس وقت اوراس وضوء کے بعد فرمایا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرکا مسح صرف ایک ہی دفعہ کیا تھا۔

ابن حجرؒ نے بھی اسکوتسلیم کیا ہے کہ تثلیث کے بارے میں کوئی صحیح حدیث نہیں اگر بالفرض صحیح حدیث ہوبھی تو ہم استیعاب پر حمل کریں گے یعنی اگراستیعاب نہیں کیا تو تین مرتبہ کر کے استیعاب کرے اوراگر پہلی مرتبہ ہی استیعاب ہو پھر تثلیث کی گنجائش نہیں۔

قیاس سے بھی جمہور کی تائید ہوتی ہے کہ اگر اعضاء ممسوحہ کو دیکھا جائے تو اس میں مسح مرۃ ہوتا ہے تیمم میں، مسح علی الخفین، مسح علی الجبیرۃ سب پر مسح مرۃ ہوتا ہے تو راس پر بھی مرۃ ہونا چاہیے۔

نیز صاحب ہدایہ(5) نے کہا ہے کہ تثلیث المسح بالماء الجدید سے مسح مسح نہیں رہے گا بلکہ غسل بن جائے گا۔

ملحوظ:۔ امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مذہب جو بیان کیا ہے وہ روایت غیر مشہورہ ہے مشہور روایت کے مطابق ان کے نزدیک تثلیث معتبر ہے۔

باب ماجاء انه يأخذ لرأسه ماءً جديداً

اس باب میں اس مسئلہ کا بیان ہے کہ ہاتھ پر جو تری بچی ہوئی ہو اسی سے مسح راس ہو یا ماء جدید لیا جائے۔

---

(3) نیل الاوطار ص:۱۵۹ ج:۱

(4) صحیح ابن خزیمہ کذافی تحفۃ الاحوذی ص:۳۱ ج:۱

(5) ہدایہ اول ص:۲۲

رجال:۔

علی بن خشرم بروزن جعفر ثقہ ہیں۔عبداللہ بن وہب ثقہ اور عابد ہیں المتوفی ۱۹۹ھ۔عمرو بن الحارث ثقہ ہیں ۱۵۰ھ سے پہلے کی وفات ہے۔حبان صدوق ہیں۔ابیہ سے مراد واسع ہیں بعض کے نزدیک صحابی ہیں جبکہ عند البعض کبار تابعین میں سے ہیں اور ثقہ ہیں۔عبداللہ سے مراد عبداللہ بن زید بن عاصم ہیں صحابی ہے یہ پہلی روایت ہے۔

دوسری روایت ابن لہیعہ کی وساطت سے انہ مسح رأسہ بماغبر فضل یدیہ ہے۔غبر کا معنی بقی ہے ماموصول ہے غبر صلہ اور اگر بماء ہو تو مطلب ظاہر ہے۔ ماعبارت ہے ماء (پانی) سے فضل یدیہ میں رفع نصب جر تینوں جائز ہیں اگر جر ہو تو بنا بر بدلیت ہوگا ماغبر مبدل منہ سے۔مبارکپوری صاحب فرماتے ہیں کہ قلمی نسخوں میں من فضل یدیہ ہے تو من بیانیہ ہوگا کہ سر کا مسح کیا اس پانی سے جو بچا ہوا تھا ہاتھوں سے اگر من نہ ہو تو یہی مطلب بنا بر بدلیت ہوگا۔نصب اس لئے جائز ہے کہ یہاں من مقدر ہے تو منصوب بنزع الخافض ہوگا۔رفع اس لئے کہ خبر ہے مبتدا محذوف کے لئے ای ھو فضل یدیہ۔بہر حال پہلی و دوسری روایتیں متضاد ہیں پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نیا پانی لیا تھا ابن لہیعہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہی بچا ہوا پانی تھا۔

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ سر کے لئے نیا پانی لینا ضروری ہے یا نہیں؟ تو عند الجمہور نیا پانی لازمی ہے حنفیہ کے نزدیک اگر ہاتھوں میں تری ہو تو ضروری نہیں اور اگر تری نہ ہو تو لینا ضروری ہے حاصل یہ ہے کہ عند الجمہور نیا پانی شرط ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک سنت ہے۔

جمہور کا استدلال باب کی حدیث سے ہے اس میں بماء غیر فضل یدیہ کے الفاظ ہیں معلوم ہوا کہ نیا پانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم لیتے تھے۔

حنفیہ کا استدلال ابن لہیعہ کی روایت سے ہو سکتا تھا مگر ایک تو ابن لہیعہ ضعیف ہیں دوسرے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں اصل میں غیر ہے راوی سے تصحیف ہوئی ہے اور ”غبر“ کہہ دیا اس لئے اس روایت سے حنفیہ استدلال نہیں کرتے۔

حنفیہ کا استدلال حضرت ربیع بنت المعوذ والی روایت سے ہے جو مسند احمد (۱) اور ابوداؤد میں مروی ہے۔ وفیہ ومسح برأسہ من فضل ماکان فی یدہ اس میں سب رواۃ ثقات ہیں الا عبداللہ بن محمد بن عقیل لیکن اس کی روایت کی ترمذی نے تحسین کی ہے جیسے کہ باب ماجاء انہ یبدا بمؤخر الرأس میں اس کی حدیث پر ترمذی فرماتے ہیں ہذا حدیث حسن۔ نیز ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے۔ اسی طرح باب ماجاء ان مسح الرأس مرۃ میں عبداللہ بن محمد بن عقیل کی روایت پر ترمذی فرماتے ہیں حدیث الربیع حدیث حسن صحیح لہذا قابل استدلال ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صحت وضعف حدیث راوی کی ذات پر منحصر نہیں بلکہ قرائن کو بھی دخل ہے بسا اوقات ثقہ کی بات کمزور اور کمزور کی بات پختہ اور قوی ہو سکتی ہے۔

امام بیہقی نے ابوداؤد کی روایت کی توجیہ کی ہے کہ جدید پانی ایک ہاتھ سے لیکر دوسرے ہاتھ پر ڈالا اور اس سے مسح کیا مگر اس پر کوئی دلیل نہیں گویا یہ تحکم من غیر دلیل ہے۔ ابن لہیعہ کی روایت بطور تائید پیش کی جا سکتی ہے عندالاحناف ماء جدید لینا سنت ہے شرط نہیں کیونکہ اگر ماء جدید والی روایت پر عمل کر کے اس کو شرط قرار دیں تو ربیع بنت معوذ کی روایت جو ابوداؤد اور مسند احمد میں ہے کما مرنا قابل عمل ہو جائے گی اور حنفیہ کے قول کے مطابق دونوں روایتوں پر عمل ہوتا ہے کیونکہ ہم ماء جدید اور بچے ہوئے دونوں سے مسح کی صحت کے قائل ہیں لہذا باب کی روایت ہمارے خلاف حجت نہ بن سکی۔

باب مسح الاذنین ظاهرهما وباطنهما

اس باب کا مقصد ان لوگوں کی تردید ہے جو کانوں کا وظیفہ مسح قرار نہیں دیتے بلکہ غسل قرار دیتے ہیں تو ان پر باب باندھ کر رد فرمایا کہ وظیفہ مسح ہے۔ ظاهرهما وباطنهما فرمایا ان پر رد کیا جو ظاہر پر مسح جبکہ باطن کا وظیفہ غسل قرار دیتے ہیں تو فرمایا کہ ظاہر و باطن دونوں کا وظیفہ مسح ہے۔

باب ماجاء انه يأخذ لرأسه ماء جديداً

(۱) مسند احمد ص: ۳۸۹ ج: ۱۰ "ولفظه ومسح رأسه بما بقي من وضوئه في يديه مرتين"۔ اخرج ابوداؤد ص: ۱۹ ج: ۱ "باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم"

رجال:۔

ابن ادریس کا نام عبداللہ ہے ثقہ ہے۔ابن عجلان اسمہ محمد صدوق۔عطاء ثقہ ہے۔

بیان اختلاف:۔

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ وظیفہ کانوں کا مسح ہے یا غسل؟

تو جمہور کے نزدیک مسح ہے البتہ جمہور میں بھی پھر اختلاف ہے کہ ماء جدید کانوں کے لئے لیا جائے یا نہ تو امام ابوحنیفہؒ سفیان ثوریؒ امام احمد فی روایۃ عبداللہ بن مبارک ابن عباسؓ حضرت عطاء حضرت حسن بصریؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ ماء جدید لینا ضروری نہیں۔شافعیہ کے نزدیک کانوں کا مسح ماء جدید سے ہوگا۔

امام شعبی اور حسن بن صالح کا مذہب یہ ہے کہ کانوں کا اگلا حصہ چہرے کے ساتھ دھویا جائے گا اور پچھلا حصہ سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا جیسے کہ آئندہ باب میں ترمذی نے تفصیل بیان کی ہے۔

امام اسحٰق فرماتے ہیں کہ اگلا حصہ چہرے کے ساتھ مسح ہوگا جبکہ پچھلا حصہ سر کے ساتھ مسح ہوگا۔گویا امام اسحٰق مسح کے قائل ہیں ہاں فرق ان کے اور جمہور کے درمیان یہ ہے کہ کانوں کے مقدم کا چہرے کے ساتھ جبکہ مؤخر کو سر کے ساتھ مسح کے قائل ہیں۔

ابن شہاب زہریؒ فرماتے ہیں کہ کانوں کو چہرے کے ساتھ دھویا جائے گا۔

ابن شریحؒ کے ہاں چہرے کے ساتھ کانوں کو دھویا جائے گا جبکہ سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا۔

جمہور کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے۔ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذنین کے ظاہر باطن دونوں کا مسح فرمایا قال ابو عیسیٰ حدیث ابن عباس حدیث حسن صحیح۔

اگلے باب میں حدیث ہے الاذنان من الراس یعنی کان سر کے حکم میں ہیں جس طرح سر پر مسح ہوتا ہے تو کانوں پر بھی ہوگا۔اسی طرح نسائی (1) کی روایت ہے وفیہ فاذامسح براسہ خرجت الخطایامن رأسہ

باب مسح الاذنین ظاهرهما وباطنهما

(1) نسائی ص:۲۹ ج:۱ "باب مسح الاذنین مع الراس" الخ

حتی تخرج من اذنیہ یہ اس حدیث کا ٹکڑا ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر عضو کو دھونے کی خاصیت گناہ کی تطہیر بتائی ہے اس میں کانوں کو سر کے ساتھ جوڑا ہے معلوم ہوا کہ ان کا وظیفہ بھی مسح ہے۔

امام شعبی اور حسن بن صالح کا استدلال عمل علیؓ سے ہے ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں علیؓ کے پاس گیا تو انہوں نے پانی منگوایا اور پھر فرمایا کہ میں تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضوء دکھاؤں وفیہ کانوں کا اگلا حصہ چہرے کے ساتھ دھویا۔ رواہ الطحاوی (2)

جواب یہ ہے کہ یہ روایت مسند بزار (3) نے بھی نقل کی ہے اور اس پر اعتراض کیا ہے منذری نے بھی اعتراض کیا ہے ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے یہ روایت بخاری پر پیش کی تو انہوں نے اسے پہچاننے سے انکار کر دیا لہٰذا یہ روایت قابل استدلال نہ رہی۔

ابن شریح کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے جو سنن اربعہ (4) میں مذکور ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سجود قرآن میں فرماتے تھے سجد وجھی للذی خلقه وصوره وشق سمعه وبصره اس میں سمعه کی ضمیر چہرے کی طرف راجع ہے تو سمع منسوب وجہ کی طرف ہوا لہٰذا اس کا حکم بھی وجہ کا ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ یہ روایت اس پر دلالت نہیں کرتی کہ کان وجہ میں سے ہیں اس کے برخلاف حتی تخرج من اذنیہ کی مذکور روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ کان سر میں سے ہیں اسی طرح اگلے باب میں الاذنان من الرأس زیادہ صریح ہے۔

باب ماجاء ان الأذنین من الرأس

اس باب کے قائم کرنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ کانوں کا وظیفہ مسح ہے یا غسل؟ بالفاظ دیگر یہ سر کے حکم میں ہیں یا وجہ کے حکم میں؟ اس میں مذاہب کا بیان تو کل ہو چکا دوسرا مسئلہ یہاں ضمناً بیان ہوگا کہ کانوں کے لئے ماء جدید لینا ضروری ہے یا نہیں؟ مگر کچھ رجال کے متعلق بات اولاً ہو جائے۔

---

(2) طحاوی ص: ۲۸ ج: ۱ "باب حکم الاذنین فی وضوء الصلوٰۃ" (3)

(4) سنن ابی داؤد ص: ۲۰۷ ج: ۱ وغیرہ

رجال:۔

سنان بن ربیعہ صدوق ہے مگر کچھ اس میں لین ہے امام بخاری نے مقرون روایت نقل کی ہے۔ شہر بن حوشب متکلم فیہ ہے کثیر الارسال کثیر الاوہام ہے صدوق ہے یہاں ترمذی نے اس کی روایت کو اسنادہ لیس بذالک القائم کہا لیکن دوسرے مقامات پر اس کی تصحیح یا تحسین کی ہے۔ (دیکھو ص:۲۲۶ ج:۲)

تحقیق:۔

کانوں کے مسح کے لئے ماء جدید لیا جائے یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک اولی یہ ہے کہ کانوں کا مسح مع الراس ہو اور بعد مسح الراس اگر سبابہ اور ابہام پر تری ہو تو اس سے کانوں کا مسح کیا جائے۔ اور اگر تری ندرہے تو ماء جدید لیا جائے۔ امام احمد امام مالک کی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے اور ایک ایک روایت امام شافعی کے قول کے مطابق ہے امام شافعیؒ ماء جدید کو شرط قرار دیتے ہیں چاہے انگلیوں پر تری ہو یا نہ ہو۔

استدلال شافعی عبداللہ بن زید کی روایت سے کرتے ہیں جو مستدرک حاکم اور بیہقی (1) میں ہے۔

رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ فاخذ ماء جدیدا لاذنیہ خلاف الماء الذی مسح بہ راسہ۔

اس میں ماء جدید کی تصریح ہے۔

اسکا جواب ابن دقیق العید نے امام میں دیا ہے کہ اذنین کا ذکر اس حدیث کے بعض طرق میں ہے اور بعض میں نہیں ہے بعض طرق میں اس طرح ہے ومسح براسہ بماء غیر فضل یدیہ۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ ثابت بھی ہو کہ کانوں کے لئے ماء جدید حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لیا ہے تو ہمارے نزدیک یہ بیان جواز پر محمول ہے۔

تیسرا جواب ابن ہمام نے دیا ہے کہ ماء جدید اس وقت لیا ہے جب انگلیوں پہ تری باقی نہ ہوگی۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال معجم صغیر للطبرانی (2) کی روایت سے ہے وفیہ واخذ ماء جدید الصماخیہ

باب ماجاء ان الاذنین من الراس

(1) مستدرک حاکم ص:۱۵۱ ج:۱ المسح علی الخفین بیہقی ص:۲۵ ج:۱ (2) معجم صغیر للطبرانی ص ۱۲ ج:۱ باب الجیم من اسمہ جعفر

فمسح صماخیہ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبی فرماتے ہیں کہ اس روایت میں عمر بن ابان مجہول ہے اور دو جوابات وہی مذکورآ نفا دئے جاسکتے ہیں کہ یا بیان جواز اور یا یہ تر کی کی غیر موجودگی کی حالت میں ہے۔

تیسرا استدلال مؤطا امام مالکؒ (3) میں ابن عمرؓ کے عمل سے ہے کہ انہوں نے کانوں کے لئے ماء جدید لیا تھا۔

جواب یہ ہے کہ یہ موقوف ہے اور مرفوع کے مقابلے میں موقوف حجت نہیں بن سکتی۔

جواب ۲:۔ یہ ہاتھوں کی خشکی پر محمول ہے۔

حنفیہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے "الاذنان من الرأس" اس پر شوافع کی طرف سے متعدد اعتراضات ہیں۔

پہلا یہ کہ سنان بن ربیعہ نامی راوی میں لین ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ صدوق ہیں اور بخاری نے ان سے مقرونا روایت لی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شہر بن حوشب ضعیف ہے چنانچہ ترمذی فرماتے ہیں "هذا حديث اسناده ليس بذالك القائم" تو اس کو نا قابل حجت قرار دیا۔ جواب یہ ہے کہ شہر بن حوشب صدوق ہیں البتہ ان سے وہم ہو جاتا ہے تو جہاں متابع موجود ہو تو وہاں ان کی روایت قابل حجت ہوتی ہے۔ صاحب تحفۃ الاحوذی نے متعدد اقوال نقل کئے ہیں جن سے ان کی توثیق ہوتی ہے مثلاً ابن دقیق العید کہتے ہیں۔

ولكن شهراً وثقه احمد ويحى والعقيلى ويعقوب بن شيبةوقال ابو زرعه لاباس به وقال ابو حاتم ليس هو بدون ابن الزبير

جب ابن الزبیر کی روایت قابل حجت ہے تو اس کی بطریق اولیٰ ہوگی۔

زیلعی فرماتے ہیں کہ خود ترمذی نے اس کی حدیث کو مناقب فاطمہ ص ۲۲۶ پر ایچ ایم میں ہذا حدیث حسن صحیح کہا ہے وهو احسن شئ روى فى هذا الباب کہا ہے۔

---

(3) مؤطا امام مالک ص:۲۳ "ماجاء فی المسح بالرأس"

تیسرا اعتراض اس پر یہ ہے کہ اس میں وقف ورفع میں راوی کو شک ہے ترمذی نے اپنے شیخ کا قول نقل کیا ہے۔

قال قتبة قال حماد لا ادری هذا من قول النبی صلی اللّٰه علیه وسلم او من قول ابی امامة۔

جواب یہ شک صحیح نہیں کیونکہ حافظ زیلعی نے نصب الرایۃ میں بارہ متابع ذکر کیے ہیں جن میں بغیر شک کے یہ مرفوعاً آیا ہے لہٰذا حماد کے شک کا اعتبار نہیں۔

جواب۲ اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ یہ قول ابی امامہ کا ہے تو غیر مدرک بالقیاس میں قانون یہ ہے کہ وہ مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر اس کو تسلیم کیا جائے کہ یہ مرفوع حدیث کا حصہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تخلیق کا بیان کیا ہے کہ کان خلقۃً سر میں داخل ہیں۔

اس کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ انبیاء علیہم السلام بیان تخلیق کے لئے مبعوث نہیں ہوتے بلکہ بیان تشریع کے لئے ہوتے ہیں۔ جواب۲ الاذنان من الراس یہ اخبار کے قبیل میں سے ہے اور اخبار میں یا فائدۃ الخبر ہوتا ہے یا لازم فائدۃ الخبر ہوتا ہے اگر یہ بیان تخلیق ہو تو یہ بچوں کو بھی معلوم ہے تو کلام لغو ہوگا۔

پانچواں اعتراض کہ الاذنان من الراس کا اطلاق بیان تشارک فی المسح کے لئے ہے یعنی کان وسر مسح میں شریک ہیں۔

جواب اگر یہ بیان تشارک کے لئے ہوتا تو درمیان میں لفظ من نہ لاتے جیسے کہ یدین ورجلین میں تشارک فی الغسل ہے لیکن الیدین من الرجلین نہیں کہا جا سکتا۔

چھٹا اعتراض:۔ اگر اذنان راس میں سے ہوتے تو اذنان کے مسح سے راس کے مسح سے کفایہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

جواب:۔ یہاں تابع ہونے کا بیان ہے نہ کہ سر کے جز ہونے کا اور تابع ومتبوع کا حکم ہر جگہ ایک نہیں ہوتا۔

جواب۲:۔ سر کا مسح قرآن سے جبکہ اذنان کا مسح خبر واحد سے ثابت ہے تو زیادتی نہیں ہو سکتی۔

ساتواں اعتراض:۔ اگر اذنان راس میں سے ہوتے تو حالت احرام میں اذنان کے حلق سے حلال ہونا چاہئے اسی طرح راس کے حلق کے ساتھ اذنان کا بھی حلق لازمی ہونا چاہئے۔

جواب:۔ اذنان پر عام طور پر بال نہیں ہوتے اگر ہوتے بھی ہیں تو وہ شاذ ہیں اور شاذ پر حکم کا مدار نہیں ہوتا۔

آٹھواں اعتراض:۔ جب ناک منہ چہرے کے اندر ہونے کے باوجود الگ دھوئے جاتے ہیں تو کان سر کے اندر ہونے کے باوجود الگ سے مسح ہوں گے لہٰذا الگ پانی بھی لازمی ہوا۔

جواب یہ ہے کہ منہ اور ناک اعضائے مغسولہ میں سے ہیں اور کان ممسوحہ میں سے تو قیاس مع الفارق ہے۔

حنفیہ کا استدلال باب کی حدیث کے علاوہ ان تمام روایات سے بھی ہے جو زیلعی نے نصب الرایہ (4) میں ذکر کی ہیں۔

اسی طرح حنفیہ کا استدلال نسائی کی روایت سے بھی ہے وفیہ فاذا مسح برأسه خرجت الخطایا من رأسه حتی تخرج من اذنیه اس میں کانوں کو سر کے ساتھ جوڑا ہے۔

اسی طرح اس پر اتفاق ہے کہ محرمہ کے لئے چہرہ چھپانا ضروری نہیں جبکہ سر اور کانوں کا چھپانا لازم ہے معلوم ہوا کہ سر کا حکم کانوں کا ہے۔

باب فی تخلیل الاصابع

سفیان سے ثوری مراد ہے۔ ابوہاشم کا نام اسمٰعیل بن کثیر ہے ثقہ ہے عاصم بن لقیط بھی ثقہ ہے ترمذی نے اس باب میں تین احادیث کی تخریج کی ہے۔ پہلی حدیث میں مطلق اصابع کی تخلیل کا ذکر ہے دوسری حدیث میں ہاتھ پاؤں دونوں کی تخلیل کا ذکر ہے تیسری حدیث میں فقط رجلین کے خلال کا ذکر ہے۔

خلال یا تخلیل ادخال الشیء فی خلل الشیء کو کہا جاتا ہے کہ انگلیوں کو انگلیوں میں تشبیک کرے اور پاؤں کی

---

(4) دیکھئے نصب الرایہ ص ۲۷۸ ج ۱ احادیث تخلیل الاصابع

انگلیوں میں طریقہ یہ ہے کہ دائیں پاؤں کی خنصر انگلی سے شروع کرے اور بائیں پاؤں کی خنصر پر ختم کرے پاؤں کا خلال بائیں ہاتھ کی چھوٹی انگلی سے کرے۔ کبیری نے اس کی حکمت یہ لکھی ہے کہ چونکہ اس کا داخل کرنا آسان ہوتا ہے تو آسانی سے پانی پہنچے گا۔ پھر نیچے سے خنصر کو داخل کرے کیونکہ یہ ایصال الماء میں مفید ہے خنصر سے شروع اس لئے کرنا چاہئے کہ وہ یمین پڑتا ہے اور بائیں پاؤں کا ابہام یمین ہے اس لئے اس سے شروع کرنا چاہئے۔

علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ اس میں اشارہ ہے کہ خدمت چھوٹوں سے لینی چاہئے پھر حنفیہ کے نزدیک اگر انگلیوں میں تلاصق ہو تو خلال فرض ہے اگر نہ ہو تو مسنون ہے اسکے برعکس ابن العربی نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ اگر تلاصق ہو تو خلال ساقط ہے ورنہ مستحب ہے۔ ہاں جنبی کے لئے واجب ہے امام احمد حنفیہ کی طرح خلال کی سنیت کے قائل ہیں البتہ رجلین کا خلال او کد کہتے ہیں بہ نسبت یدین کے۔ جبکہ امام شافعی امام مالک کی طرح استحباب تخلیل کے قائل ہیں۔ انگلی میں اگر انگوٹھی ہو اگر تنگ ہو تو اس کو حرکت دینا ضروری ہے بعض اہل ظواہر کے نزدیک خلال اصابع واجب ہے کیونکہ حدیث امر ہے والامر للوجوب۔

جواب یہ ہے کہ یہاں امر ندب کے لئے ہے دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو نقل کرنے والے متعدد صحابہ کرام ہیں اور کسی نے خلال بالالتزام نقل نہیں کیا اگر واجب ہوتا تو ضرور نقل کرتے معلوم ہوا کہ امر یہاں برائے وجوب نہیں بلکہ برائے ندب ہے۔

جواب ۲ یہ ہے کہ آیۃ الوضوء میں اسکا ذکر نہیں لہذا خبر واحد سے آیت پر اضافہ نہیں ہو سکتا ہے۔

باب ماجاء ویل للاعقاب من النار

اس حدیث کے تمام راوی ثقہ ہیں البتہ عبدالعزیز بن محمد صدوق ہیں امام نسائی فرماتے ہیں کہ عبیداللہ عمری سے انکی احادیث منکر ہیں۔ یہ کبھی دوسروں کی کتابوں سے روایت کرتے تھے تو غلطی ہو جاتی تھی مذکورہ حدیث لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے۔

مسلم (1) میں عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے کہ ہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ مکہ سے مدینہ

باب ماجاء ویل للاعقاب من النار

(1) صحیح مسلم ص: ۱۲۵ ج: ۱ "باب وجوب استیعاب جمیع اجزاء محل الطہارۃ"

واپس آ رہے تھے یہاں تک کہ راستہ میں پانی پر پہنچے کچھ جلد باز قسم کے لوگ جلدی پہنچے اور وضو کیا جب حضورؐ وہاں پہنچے تو انکی ایڑیاں خشک تھیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت فرمایا ویل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء۔

ویل نکرہ مبتداء ہے یا اسلئے کہ یہ دعاء ہے یا اصل میں للاعقاب ویل تھا ویل بمعنی خرابی وتباہی کے ہے۔ سیبویہ کے بقول اس کا مرادف لفظ ویح ہے فرق دونوں میں یہ ہے کہ ویل اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو ہلاکت میں واقع ہو چکا ہو جبکہ ویح اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو ہلاکت کے قریب ہو۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ویل اس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو مستحق عذاب ہو جبکہ ویح یقال لمن لا یستحقہ۔

للاعقاب میں عبارت بحذف المضاف ہے اصل میں لذوی الاعقاب ہے من النار متعلق ہے ویل کے ساتھ تو عبارت یوں ہوگی للاعقاب ویل من النار۔ اعقاب جمع عقب کی ہے جیسے کتف یعنی فتح عین وکسر القاف اور سکون القاف بھی جائز ہے۔ یا ذکر الجزء (عقب) ہے مراد اس سے کل (انسان) ہے پھر حذف مضاف کی ضرورت نہ رہے گی۔ اور یا اعقاب ہی مراد ہیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ عذاب انہی کو ہو لیکن یہ توجیہ بعید ہے۔ ویل کا اطلاق اس وادی پر بھی ہوتا ہے جو جہنم کے اندر ہے جس سے خود دوزخ روزانہ ستر دفعہ پناہ مانگتی ہے۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ بغیر موزوں کے پاؤں پر مسح ناجائز ہے مقصد اس باب سے ان لوگوں کی تردید کرنا ہے جو حالت عدم تخفف میں مسح کے جواز کے قائل ہیں۔ اس میں چار مذاہب ہیں۔

(۱) جمہور اہل سنت والجماعت کا کہ قدمین کا وظیفہ غسل ہے مسح نہیں۔ چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں۔

وھذا الحدیث دلیل علی وجوب غسل الرجلین وان المسح لایجزئ وعلیہ جمھور الفقھاء فی الاعصار والامصار

دوسرا مسلک بعض اہل ظواہر کا ہے جو جمع بین الغسل والمسح کے وجوب کے قائل ہیں کہ غسل ومسح دونوں واجب ہیں۔

تیسرا مسلک محمد بن جریر الطبری کا ہے کہ اختیار بین الغسل والمسح ہے۔ اس میں اشتباہ ہے کہ ابن جریر

سے مراد سنی ہیں یا رافضی ابن جریر؟ وجہ اشتباہ یہ ہے کہ دونوں کا نام محمد ہے دونوں کی ولدیت جریر ہے دونوں کی نسبت طبری ہے دونوں نے تفسیر لکھی ہے جو تفسیر طبری سے مشہور ہے دونوں نے تاریخ لکھی ہے اس لئے مابہ الامتیاز مشکل ہے۔ البتہ سنی پہلے شافعیؒ تھے بعد میں مجتہد اور صاحب مذہب بن گئے۔

اگر سنی مراد ہوں تو ان کا استدلال قراءت نصب و جر دونوں سے ہے "ارجلکم" میں تو فاغسلوا اور وامسحوا دونوں کے تحت ارجلکم داخل ہے لہذا دونوں واجب ہے البتہ ایک دوسرے کا قائم مقام ہو جائے گا لہذا ایک پر اکتفاء بھی جائز ہے۔ بعض اہل ظواہر کا استدلال بھی اسی نہج پر ہے البتہ وہ ایک پر اکتفاء کے قائل نہیں ہیں۔

روافض مسح کو واجب اور غسل کو مستحب کہتے ہیں ان کا استدلال ان آثار (2) واحادیث سے ہے جن میں مسح کا ذکر ہے جیسے کہ حضرت علیؓ ابن عباسؓ حضرت انسؓ کی احادیث ہیں۔

جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ بعد تسلیم الصحۃ یہ روایات احادیث صحیحہ کے مقابلے میں حجت نہیں بن سکتی ہیں گویا وہ روایات جو ناطق علی الغسل ہیں ان سے اصح ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ روایات موقوفہ ہیں جو مرفوعہ کے مقابلے میں حجت نہیں بن سکتیں۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ وضو علی الوضو کی صورت پر محمول ہے۔

جواب ۴ یہ ہے کہ مسح حالۃ التخفف پر محمول ہیں۔

جواب ۵ طحاوی نے دیا ہے کہ احادیث مسح منسوخ ہیں۔

جواب ۶ حضرت علیؓ وابن عباسؓ سے رجوع ثابت ہے۔

قال ابن ابی لیلیٰ اجمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل القدمین کما رواہ سعید بن منصور (معارف السنن ص۱۹۰ ج۱)

روافض کا دوسرا استدلال قراءت جر سے ہے کہ اس میں عطف ہے روسکم پر اور وامسحوا کے تحت داخل ہے تو سر کی طرح پاؤں پر بھی مسح ہوگا۔ اور قراءت نصب کو منصوب بنزع الخافض قرار دیتے ہیں یعنی اصل میں بارجلکم تھا با جار کو حذف کر کے ارجلکم کو منصوب کر دیا لہذا اس قراءت میں بھی گویا مسح کا بیان ہے جیسے واختار موسیٰ

(2) روی ہذہ الآثار الطحاوی فی شرح معانی الآثار ص:۳۰ و۳۱ ج:۱ "باب فرض الرجلین..الخ"

قومہ میں اصل من قومہ تھا۔

جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اگرچہ قراءت جر بھی متواتر ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ عطف رؤس پر ہو بلکہ اس کا عطف وجوہ پر ہے از قبیل عطف المفرد علی المفرد یا وامسحوا پر اس کا عطف ہے از قبیل عطف جملہ علی الجملہ اور تقدیر یہ ہے کہ واغسلوا ارجلکم اس پر قرینہ یہ ہے کہ ذکر غایۃ (کعبین) دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ یہاں عطف رؤس پر نہیں بلکہ وجوہ پر ہے یا وامسحوا پر۔

اعتراض اس پر یہ ہے کہ وجوہ یا وامسحوا پر عطف کی صورت میں جر کیسے آ گیا؟

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ جر جوار ہے یعنی رؤس کے جوار میں وقوع کی وجہ سے اس پر جر آیا اور ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی چیز کے جوار کی وجہ سے مجاور کا اعراب آئے نہ کہ اصلی اعراب جیسے کہ ھذا حجر ضب خرب یہاں خرب صفت واقع ہے حجر کے لئے تو مرفوع ہونا چاہئے حالانکہ یہ ضب کے جوار کی وجہ سے مجرور ہے۔ یا جیسے ہذا ماء شن بارد تو یہاں بارد کو ماء کی صفت ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہئے حالانکہ یہ شن کے جوار کی وجہ سے مجرور ہے۔ یا انی اخاف علیکم عذاب یوم الیم یا عذاب یوم محیط دونوں جگہوں میں الیم و محیط عذاب کی صفت ہونے کی وجہ سے منصوب ہونا چاہئے لیکن یہ یوم کے جوار کی وجہ سے مجرور ہے۔

اسپر اعتراض عبدالرسول نے یہ کیا ہے کہ جر جوار وہاں ہوتا ہے جہاں کلام معطوف نہ ہو وانکرا ابن جنی والسیرافی مطلقا۔ ابن ہشام کہتے ہیں کہ تاکید ونعت کے علاوہ جر جوار نہیں آ سکتا۔ بعض نے کلام منظوم کا بھی استثناء کیا ہے بہر حال کلام معطوف میں جر جوار نہیں آ سکتا وجہ یہ ہے کہ عطف جو تغیر کا مقتضی ہے اس کی وجہ سے جوار میں بعد پیدا ہو جاتا ہے تو جر جوار چہ معنی دارد؟

بعض نے اس کا یہ جواب دیکر جان چھڑانے کی کوشش کی ہے کہ عبدالرسول رافضی ہے فلا عبرۃ لقولہ مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ عبدالرسول نے امام رازی کا قول نقل کیا ہے۔ ابن حاجب بھی کہتے ہیں کہ جر جوار کلام فصیح میں نہیں آتا خود ابن حاجب نے یہ توجیہ کی ہے کہ جہاں دو عامل متقارب المعنی آ جائیں تو ان میں سے عامل ثانی کو حذف کر کے اسکے معمول کو عامل اول کے معمول پر عطف کیا جاتا ہے جیسے کہ قلت اطبخوا الی جبۃ وقمیصاً اصل میں اطبخوا الی طعاما وخیطوا الی جبۃ وقمیصاً تھا۔ تو آیت میں تقدیر یوں ہوگی

وامسحوا برؤسکم واغسلوا ارجلکم۔

ابن ہمام نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ قاعدہ وہاں ہے جہاں معمولین کا اعراب ایک ہو جیسے کہ علفتہا تبناً وماءً بارداً یہاں تبناً اور ماءً بارداً کا اعراب ایک ہے بخلاف آیت کے کہ اس میں رؤس مجرور جبکہ ارجلکم منصوب ہوگا۔

شاہ صاحب نے جواب دیا ہے کہ یہاں برؤسکم بھی محلاً منصوب ہے مفعول بہ ہونے کی وجہ سے لہذا رؤسکم اور ارجلکم دونوں کا اعراب ایک ہوگا تو اشکال نہ رہا۔

اصل اعتراض سے جواب یہ ہے کہ محققین کے نزدیک جر جوار جائز ہے جیسے کہ وحور عین یہاں جر بھی ہے اور رفع بھی۔ باکواب واباریق کے جوار کی وجہ سے جر جائز ہے ان پر عطف سے معنی فاسد ہو جاتا ہے کیونکہ معنی ہوگا کہ وہ ولدان جنتیوں پر اکواب اباریق اور حور عین لے کر پھرتے رہیں گے حالانکہ یہ معنی صحیح نہیں تو یہاں پر عطف بھی ہے اور جر جوار بھی ہے اور کلام غیر معطوف میں جر جوار کی مثالیں بے شمار ہیں لہذا ابن حاجب کا یہ کہنا کہ جر جوار کلام فصیح میں نہیں آتا غلط ہے۔ البتہ ابن حاجب کی توجیہ بھی صحیح ہے کہ حذف عامل کی وجہ سے جر ہو اور جوار کی وجہ سے بھی ہو کوئی منافات نہیں۔

مذکورہ جواب اس وقت تھا کہ اگر ارجلکم کا عطف رؤس پر نہ مانیں اور اگر ارجلکم کا عطف رؤس پر تسلیم کرلیں تو اس صورت میں ابن العربی نے جواب دیا ہے کہ رؤس پر ارجلکم کا عطف لفظی ہوگا معناً نہیں جیسے کہ۔

وقد رأیت زوجلث فی الوغی
متقلداً سیفاً ورمحاً

یہاں رمحا کا عطف سیفا پر لفظاً ہے معناً نہیں کیونکہ رمح کو قلادہ نہیں کیا جاتا بلکہ ہاتھ میں لیا جاتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ارجلکم کا عطف رؤس پر بناء بر مشاکلت ہے جیسے۔

اطبخوا الی جبة وقمیصاً

یہاں مناسب خیاطت کی نسبت تھی جبہ اور قمیص کی طرف مگر انکو طبخ کی نسبت اس طبخ کی مشاکلت کی وجہ سے کی گئی جو مصرع اول میں ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اس میں احد الفعلین کا فعل آخر پر اکتفاء ہے جیسے کہ ابن حاجب نے ذکر کیا ہے کہ دو فعلین میں سے ایک کو حذف کر کے دوسرے پر اکتفاء کیا جائے تو یہ درست ہے جیسے کہ علفتھا تبناً و ماءً بارداً اصل میں تھا علفتھا تبناً و سقیتھا ماءً بارداً تو سقیتھا کو حذف کر کے علفتھا پر اکتفاء کیا گیا۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ یہاں مسح سے مراد غسل ہے یعنی جب مسح کی نسبت راس کے طرف ہو تو امرار الید المبتلہ مراد ہوگا اور اگر ارجل کی طرف ہو تو مسح سے مراد غسل ہوگا اور اس کی نظیر موجود ہے ابن قتیبہ نے ذکر کیا ہے "یقال تمسحت للصلوٰۃ" ای توضاءت۔

اعتراض:۔ اگر مسح سے مراد امرار الید المبتلۃ اور غسل دونوں ہوں تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا۔

جواب از طرف شافعیہ واضح ہے کیونکہ ان کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز جائز ہے۔ حنفیہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ عموم مجاز مراد ہے۔

جواب نمبر ۵ یہ ہے کہ مسح شروع میں تھا پھر منسوخ ہو گیا ان دلائل کی وجہ سے جو آئندہ مذکور ہونگے کما قالہ الطحاوی۔

یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ نسخ الکتاب بخبر الواحد لازم آئے گا کیونکہ ابن حجر کے بقول روایات غسل متواتر ہیں تو نسخ صحیح ہے۔

جواب نمبر ۶ یہ ہے کہ ارجلکم قراءۃ جر و نصب میں تعارض ہے اور تعارض کے وقت دو صورتیں ہوتی ہیں یا تطبیق یا ترجیح اگر ترجیح کو دیکھیں تو قراءۃ نصب آئندہ دلائل کی وجہ سے راجح ہے اگر تطبیق کو دیکھیں تو قراءۃ نصب حالت تجرد جبکہ قراءۃ جر حالت تخفیف پر محمول ہے اور ایسا ہوسکتا ہے کہ دو قراءتوں کے دو الگ الگ محمل ہوں جیسے کہ قولہ تعالیٰ الم غلبت الروم بالمعلوم والمجہول دونوں قراءتیں ہیں اور دونوں کا الگ الگ محمل ہے۔

جواب نمبر ۷ یہ ہے کہ یہ اصول ہے کہ اس صورت کو لینا جس میں دونوں قراءتوں پر عمل ہو یہ اولیٰ ہے بہ نسبت اس صورت کے کہ جس میں فقط ایک قراءت پر عمل ہو تو قراءت نصب میں تجرد جبکہ قراءت جر میں تخفیف کی حالت مراد ہوگی۔

اعتراض:۔ اگر اس آیت سے ارجل کا غسل مقصود تھا تو اعضاء مغسولہ کے ساتھ ذکر کیوں نہیں کیا؟

تا کہ اشتباہ نہ رہے۔

شاہ صاحبؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ صحابہ وضو پر شروع سے عمل پیرا تھے اور اس آیت سے پہلے باقاعدہ تقریباً اٹھارہ سال وضو کرتے رہے اس لئے ان کے لئے اشتباہ نہ تھا چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ کسی آیت کا صحیح مطلب سمجھنے کے لئے تعامل صحابہ پر نگاہ ڈالنا ضروری ہے۔

اس کے علاوہ ارجل کو مؤخر ذکر کرنے میں بہت ساری حکمتیں ہیں جن میں سے چند درجہ ذیل ہیں۔

(۱) سابقہ ترتیب وضو کو ملحوظ رکھا گیا۔

(۲) پاؤں میں امکان تلوث کی وجہ سے مبالغہ کا توہم تھا تو ممسوح کے ساتھ ذکر کیا کہ مبالغہ کی ضرورت نہیں اس کا حکم بھی بقیہ اعضاء کی طرح ہے۔

(۳) بعض صورتوں میں سر اور پاؤں کا حکم ساقط ہو جاتا ہے کما فی التیمم تو سر اور پاؤں کو اکٹھا ذکر کرنا مناسب تھا۔

(۴) کبھی پاؤں کا حکم بھی مسح ہوتا ہے کما عند التخفف۔

(۵) دونوں میں مشابہت تھی کہ دونوں کا حکم شرع سے معلوم ہوا جبکہ ایدی اور وجہ کا حکم پہلے سے معلوم تھا۔

جمہور کی دلیل اول یہی قراءت نصب ہے کہ و اغسلوا کے تحت ارجل داخل ہے۔

دلیل ثانی یہ ہے کہ صحابہ اس آیت سے غسل ہی مراد لیتے تھے چنانچہ ترمذی ص ۱۷ ایچ ایم باب المسح علی الخفین میں جریر بن عبداللہ کی روایت ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ شروع میں مسح مشروع تھا اس آیت کے بعد صحابہ نے مسح حالت تخفف وتجرد دونوں کو ممنوع سمجھا تو صحابہ کو حدیث جریر پسند آئی کیونکہ یہ اس آیت کے بعد اسلام لائے تھے اس کے باوجود مسح علی الخفین کرتے تھے معلوم ہوا کہ مسح فقط حالت تجرد میں منسوخ ہے۔

دلیل ثالث:۔ حدیث باب سے بے طریق استدلال یہ ہے کہ اعضاء ممسوحہ میں استیعاب شرط نہیں اگر ارجل اعضائے ممسوحہ میں سے ہوتے تو خشک رہ جانے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم عتاب نہ فرماتے کیونکہ استیعاب شرط نہیں معلوم ہوا کہ ارجل کا وظیفہ غسل ہے۔ والتیمم ساقط لعارض الخلیفۃ

دلیل رابع:۔ ان احادیث سے استدلال ہے کہ جن میں آیا ہے کہ اگر موزے میں تین انگلیوں کی

مقدار یا اس سے زائد شق ہو تو مسح جائز نہیں اگر ارجل کا وظیفہ بھی مسح ہوتا تو شق موزہ مانع عن المسح نہ ہوتا۔

دلیل خامس:۔ وہ احادیث جن میں خروج خطایا عن الاعضاء عند الوضوء کا ذکر ہے ان میں رجلین سے خروج خطایا کا طریقہ غسل بتلایا ہے۔

دلیل سادس:۔ علامہ عینی (3) فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضوء کی روایت کرنے والے کل ۲۳ صحابہ کرام ہیں ان میں سے کسی نے مسح نقل نہیں کیا بلکہ غسل نقل کیا ہے لہذا اگر مسح جائز ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کم از کم ایک دفعہ بیان جواز کے لئے تو فرماتے۔

دلیل سابع:۔ سعید بن منصور نے عبدالرحمن بن ابی لیلی کا قول نقل کیا ہے "اجتمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل القدمین" اور اجماع حجت ہے۔

دلیل ثامن:۔ معجم اوسط للطبرانی (4) عن ابن عباسؓ وفیہ وغسل رجلیہ حتی انقاھما فقلت یارسول اللہ اھکذا التطھر قال ھکذا امرنی ربی عزوجل۔

دلیل تاسع:۔ وہ حدیث جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"فمن زاد علی ھذا او نقص فقد اساء"(5)

اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل رجلین فرما کر یہ کہا تھا تو مسح اساءۃ میں داخل ہے کیونکہ مسح انقص ہوتا ہے غسل سے۔

دلیل عاشر:۔ وہ حدیث (6) جس میں پاؤں کا کچھ حصہ خشک رہ جانے کی وجہ سے اعادۂ وضو کا حکم دیا ہے۔

دلیل یازدہم نظافت کا تقاضا ہے کہ اس کو دھویا جائے کیونکہ مسح میں تلویث کا احتمال ہوتا ہے۔

دلیل دوازدہم احتیاط کا تقاضا ہے کہ دھویا جائے کیونکہ دھونے کی صورت میں بالاتفاق نماز ہوگی جبکہ مسح کی صورت میں ہمارے نزدیک نماز نہ ہوگی۔

---

(3) عمدۃ القاری ص:۲۱ ج:۳ (4) معجم اوسط للطبرانی ص:۱۳۵ حدیث ۲۲۹۸ "ولفظہ: ہٰکذا التطھر الخ"

(5) رواہ ابوداؤد ص:۲۰ ج:۱ "باب صفۃ وضوء الخ" (6) رواہ مسلم فی صحیحہ ص:۱۲۵ ج:۱

باب ماجاء فی الوضوء مرۃً مرۃً

یہاں تک ابواب میں بیان کیفیت تھا یعنی وضو کے طریقے کا بیان تھا یہاں سے بیان کمیت کرنا چاہتے ہیں کہ غسل اعضاء وضوء میں مرۃ ہو یا زیادہ؟ تو نفس احتمالات سات ہیں۔

(۱) مرۃً مرۃً (۲) مرتین مرتین (۳) ثلاث مرات (۴) بعض مرۃ بعض ثلاث مرات (۵) بعض مرۃ بعض مرتین (۶) بعض مرتین بعض ثلاث مرات (۷) بعض مرۃ بعض مرتین بعض ثلاث مرات

امام ترمذی نے پانچ ابواب قائم کئے ہیں پہلے باب میں وضو مرۃ کا ذکر ہے دوسرے میں مرتین کا ذکر ہے تیسرے میں ثلاث مرات کا ذکر ہے چوتھے میں اختلاف ہے کہ اس کا کیا مقصد ہے عند البعض اس میں مرۃ مرتین ثلاثا تینوں کا بیان ہے کما فی الصورۃ السابعۃ جبکہ عند ابی الطیب السندھی اس میں مستقلا کوئی صورت مذکور نہیں بلکہ سابقہ ابواب ثلاثہ کا تتمہ ہے۔ پانچویں باب میں مرتین وثلاثہ کا ذکر ہے تو ان میں علی التقدیر پانچ صور محتملہ آ گئیں جبکہ علی تقدیر چار صور محتملہ آ گئیں باقی صور جائز ہیں مقائسۃ۔

وضو کا اطلاق کل اعضائے وضوء دھونے پر ہوتا ہے یہاں یہ مراد نہیں بلکہ یہاں مراد اغتراف ہے مجازاً یا عبارت بحذف المضاف ہے تقدیر یوں ہوگی باب ماجاء فی غسل اعضاء الوضوء مرۃ مرۃ۔

اس روایت میں سفیان سے مراد سفیان ثوری ہے ابو نعیم نے اس کی تصریح کی ہے کما قال العینیؒ۔

اعتراض کہ ایک روایت میں ہے فمن زاد علی هذا او نقص فقد تعدی وظلم او فقد اساء اور اس روایت میں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کمی منقول ہے۔

جواب ا:۔ اصل روایت میں نقص کا لفظ نہیں بلکہ یہ مدرج من الراوی ہے لہذا ممانعت فقط زیادت کی ہے نقصان کی نہیں۔

جواب ۲:۔ علی تقدیر التسلیم یہ وعید ان لوگوں کے لئے ہے کہ تین سے کم کو بھی مسنون سمجھ کر کریں۔

جواب ۳:۔ نقص سے مراد یہ ہے کہ جو استیعاب نہیں کرتا یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ میں عالم کے علاوہ کسی اور کے لئے تین سے کم غسل صحیح نہیں سمجھتا کیونکہ عالم سمجھتا ہے کہ اصل ضروری تو استیعاب ہے

اور تین درجۂ کمال ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک دفعہ وضوء بیان جواز کے لئے فرمایا یہ بتلانا مقصود تھا کہ اصل اعضاء کو تر کرنا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ایک دفعہ دھونا واجب ہے دو دفعہ افضل ہے تین دفعہ کمال ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ دھونا جائز ہے دو مرتبہ فضیلت جبکہ تین مرتبہ افضلیت ہے۔

پھر ابوداؤد (1) ونسائی (2) میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ایک دفعہ وضو فرمایا تھا وہ قلت ماء کی وجہ سے تھا کیونکہ پانی اسوقت ثلثی المد تھا جبکہ عام معمول کے مطابق ایک مد سے وضو کرتے تھے۔

تیسری توجیہ یہ ہے کہ قلت الوقت کی بناء پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرۃ مرۃ کیا۔

چوتھی توجیہ یہ واقعہ وضو علی الوضو کی صورت میں ہے۔

امام ترمذی نے رشدین بن سعد کی روایت ذکر کر کے لیس ہذا بشی کہہ کر اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت قابل استدلال نہیں۔ یہ تین وجوہ پر مبنی ہے۔

(۱) رشدین بن سعد کی روایت میں رشدین خود ضعیف ہیں ابن لہیعہ بھی اس میں ضعیف ہیں ضحاک بن شرحبیل کمزور ہے ان کے مقابلے میں ابن عجلان کی روایت قوی ہے اس لئے امام ترمذی فرماتے ہیں۔

والصحیح ماروی ابن عجلان وھشام بن سعد وسفیان الثوری وعبد العزیز بن محمّد عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابن عباس..الخ

دوسری وجہ یہ ہے کہ رشدین کی روایت میں صحابی سے روایت کرنے والے زید بن اسلم کے والد اسلم ہیں اور ابن عجلان کی روایت میں صحابی سے روایت کرنے والے عطاء بن یسار ہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ رشدین کی روایت مسندات عمر میں سے ہے حالانکہ یہ مسندات ابن عباسؓ میں سے ہے۔

باب ماجاء فی الوضوء مرۃ مرۃ

(1) ص:۱۴، ج:۱ ''باب ما یجزی من الماء فی الوضوء''

(2) ص:۲۴، ج:۱ ''باب القدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء للوضوء''

باب ماجاء في الوضوء مرتين مرتين

محمد بن رافع نیسا پوری ثقہ ہیں۔ زید بن حباب خراسانی ہیں بعد میں کوفہ میں رہائش اختیار کی صدوق ہیں البتہ سفیان ثوری کی حدیث میں ان سے غلطی واقع ہوتی ہے۔ عبدالرحمٰن بن ثابت دمشقی صدوق ہیں اخیر میں حافظہ کمزور ہوا کبھی غلطی واقع ہوتی ہے ان پر قدری ہونے کا الزام ہے۔ عبداللہ بن الفضل ثقہ ہیں مدنی ہیں عبدالرحمٰن بن ہرمز الاعرج ثقہ ہیں یہ بھی مدنی ہیں۔ ابو ہریرہ سے مرتین اور ثلاثا دونوں روایتیں لی ہیں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مرتین کی روایت سے یہ مطلب نہیں لینا چاہئے کہ ان کے نزدیک مرتین ہی مسنون ہیں بلکہ ان سے ثلاثا بھی مروی ہے۔

باب ماجاء في الوضوء ثلاثاً ثلاثاً

رجال:۔

عبدالرحمٰن بن مہدی کے بارے میں ابن مدینی فرماتے ہیں کہ مارایت اعلم منه خاص کر رجال میں مہارت رکھتے ہیں۔ سفیان سے مراد یہاں بھی ثوری ہیں۔ ابوحیہ کے نام میں اختلاف ہے عند البعض عبد اللّٰہ عند البعض عمرو عند البعض عامر وقیل لایعرف اسمه۔

تین دفعہ اعضاء وضو کو دھونا کمال سنت ہے چنانچہ ترمذی فرماتے ہیں۔" وافضله ثلاث وليس بعده شئ"۔

فائدہ:۔ تین سے زائد اگر کوئی اعضاء دھوتا ہے تو اس کا حکم کیا ہے؟ تو اگر اعضاء کامل دھوئے اور وسوسہ ونسیان بھی نہ ہو پھر بھی زائد غسل اعضاء کرتا ہے تو بالاتفاق ناجائز اور اسراف میں داخل ہے۔ اور اگر موسوس ہو کہ اس کو وسوسہ رہتا ہو کہ شاید عضو خشک رہ گیا ہو تو ابن المبارک فرماتے ہیں کہ مجھے ڈر ہے کہ گناہ میں مبتلا ہو جائے گا۔

دوسرا قول یہ ہے جیسے کہ امام احمد اور امام اسحٰق نے ذکر کیا ہے کہ" لایزید على الثلاث الا رجل

مبتلی ''مبتلی کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(۱) کہ مبتلی سے مراد مجنون ہو کہ فقط زیادتی کرنے والا مجنون ہی ہو سکتا ہے صحیح الدماغ بندہ کے لیے جائز نہیں۔ تو اس صورت میں ابن المبارک کے ساتھ فرق نہ رہے گا۔

دوسرا معنی مبتلی کا موسوس ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ موسوس کے لئے زیادتی جائز ہے اور اس توجیہ کی بنیاد دوسری روایت پر ہے وہو قولہ علیہ السلام ''دع مایریبك الی مالایریبك'' تو زائد کا استعمال موسوس کے لئے لایریبک کے اندر آتا ہے لہذا زیادتی جائز ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ موسوس کے لیے بھی تین سے زائد غسل جائز نہیں اس لئے کہ جب تین سے اطمینان نہیں تو زائد سے بھی نہیں ہوگا۔ اور استدلال اس روایت سے کرتے ہیں جس میں اعرابی نے وضو کے بارے میں سوال کیا تو تین مرتبہ وضو فرما کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''هكذا الوضوء فمن زاد علی هذا او نقص فقد اساء وظلم''

باب ماجاء فی الوضوء مرةً ومرتین وثلاثاً

اس باب کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ابوالطیب سندھی کے بقول تقدیر یہ ہے ''باب ماجاء فی الحدیث الذی فیه غسل الاعضاء مرة مرة .. الخ یعنی یہ مطلب نہیں کہ ایک وضو میں مرة مرتین اور ثلاثا غسل کا وقوع ہوا بلکہ یہ الگ الگ مواقع کا ذکر ہے۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی وضو میں تینوں صورتیں پیش آئیں کہ جس عضو کو پانی آسانی سے نہیں پہنچتا تھا اس کو تین دفعہ دھویا مثلاً چہرہ اور جس کو ذرا آسانی سے پانی پہنچتا تو دو دفعہ اور جس میں زیادہ آسانی سے پہنچتا تو ایک دفعہ غسل پر اکتفاء کیا گیا کالرجلین مثلاً۔

رجال:۔

اسمٰعیل کوفی ہے اس پر رافضی ہونے کا الزام ہے۔ ثابت بن ابی صفیہ کوفی ہے ضعیف ہے رافضی ہے۔

مبتدع کی روایت کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اس کی بدعت مکفرہ ہے تو اس کی روایت بالاجماع نا قابل قبول ہے اگر بدعت مکفرہ نہیں بلکہ سیئہ ہے تو بقول بعض اگر وہ جھوٹ کو جائز سمجھتا ہے تو روایت قابل قبول نہ ہوگی ورنہ قبول ہوگی۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اگر روایت داعیہ نہیں بدعت کی طرف تو قابل قبول ہے یہی قول صحیح ہے کیونکہ بخاری نے بھی مبتدعین سے روایت لی ہے۔

باب فیمن توضأ بعض وضوئه مرتین وبعضه ثلاثاً

رجال:۔

باب کی روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں۔اس باب کے انعقاد کے دو مطلب ہیں۔

نمبرا دفع توہم ہے توہم یہ تھا کہ مرتین وثلاثا علیحدۃ فقط جائز ہوگا وضوء واحد میں نہیں تو دفع کر دیا کہ وضوء واحد میں بھی جائز ہے۔

دوسرا مطلب امام ترمذی کا یہ ہے کہ ابواب مذکورہ کی روایات کو متعارض نہ سمجھا جائے حتیٰ کہ بعض کو بعض پر ترجیح دی جائے بلکہ سب روایات موافق ہیں۔

باب فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان

باب کی روایت اصطلاح محدثین میں جامع کہلاتی ہے۔ جامع کا مطلب یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے کسی عمل کے تمام پہلو کا اس میں ذکر ہو۔ تو پہلے مرۃ مرتین وغیرہ متفرق ذکر تھے اس میں ان سب کو جمع کیا گیا۔ بالفاظ دیگر یہ اجمال بعد التفصیل ہے جو واقع فی الذہن ہوتا ہے اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ تمام اعمال کو فرض نہ سمجھا جائے بلکہ بعض فرائض بعض سنن بعض آداب ہیں اور اختلاف روایات کو بیان جواز پر محمول کیا جائے گا۔

ابوالاحوص کوفی اور ثقہ ہے ابواسحٰق کا نام عمرو بن عبداللہ ہے ثقہ ہے۔

فـغـسـل میں فاء تفصیل کے لئے ہے پہلے توضأ میں اجمال تھا غسل سے اس کی تفصیل بیان کی کف کا

اطلاق ہتھیلی پر ہوتا ہے یہاں ظاہر کف و باطن دونوں مراد ہیں۔انتھا ہا یعنی من الوسخ۔

اس حدیث سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کہ مضمضہ واستنشاق میں تفریق ہے ابن حجر نے خود تسلیم کیا ہے کہ یہاں مطلب ظاہری یہی ہے کہ مضمضہ واستنشاق میں تفریق ہے۔

ومسح براسه مرةً سے بھی جمہور کی تائید ہوتی ہے کہ مسح راس میں تثلیث نہیں۔ابن حجر نے اسکی یہ توجیہ کی ہے کہ مسح براسہ مرۃ بیان جواز کے لئے ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ بیان جواز شارع کرتا ہے اور حضرت علیؓ شارع نہیں۔ابن حجر نے دوسری توجیہ یہ کی ہے کہ حضرت علیؓ کے اس فعل کا مطلب الاعلام بانہ عند الشارع جائز اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اعلان مقصود ہوتا تو باقی جائز الترک چیزوں کو بھی ترک کرتے جیسے کہ (بقول آپ کے) یہاں کیا۔

ثم غسل قدمیه الی الکعبین سے بھی جمہور کی تائید ہوتی ہے اور جو لوگ مسح قدمین کے قائل ہیں اور نسبت حضرت علی کی طرف کرتے ہیں یعنی روافض تو ان پر بھی رد ہوا کہ حضرت علی غسل قدمین پر عمل پیرا تھے۔پھر حضرت علیؓ نے اس پورے عمل کا حوالہ دیا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل دکھانا چاہتا ہوں اس سے معلوم ہوا کہ شرب فضل وضوء مسنون ہے وجہ یہ ہے کہ اس پانی کا استعمال عبادت کے لئے ہوا یہ متبرک ہے۔

پانی کھڑے ہوکر پینے کی حیثیت میں اختلاف ہے اور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں روایات کا اختلاف ہے۔بخاری (1) کی روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے کھڑے ہوکر پانی پیا پھر فرمایا کہ بعض لوگ اس کو مکروہ سمجھتے ہیں حالانکہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو کھڑے ہوکر پانی (بعد الوضوء) پیتے دیکھا تھا۔

ایک روایت (2) میں ہے کہ انہوں نے رحبہ کے باب پر پانی لاکر کھڑے کھڑے پیا اور پھر مذکورہ ارشاد فرمایا۔مسلم (3) کی روایت میں اس کی ممانعت معلوم ہوتی ہے۔

"ان رسول الله صلى الله عليه وسلم زجر عن الشرب قائما وفى رواية نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يشرب الرجل قائما" وفى رواية لايشربن

باب ماجاء فی وضوء النبی کیف کان

(1) صحیح بخاری ص: ۸۴۰ ج: ۲ "باب الشرب قائما" (2) ایضاً حوالہ بالا

(3) مسلم ص: ۱۷۳ ج: ۲ "باب فی الشرب قائما"

احدکم قائماً فمن نسی فلیستقی ۔

جو بھولکر کھڑے ہوکر پئے تو قے کرلے۔ جبکہ ابن عمر کی روایت (4) ہے۔

کنا ناکل علی عهد رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم ونحن نمشی ونشرب ونحن قیام

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمزم کا پانی کھڑے ہوکر پیا۔ تو اس اختلاف روایات کی بنیاد پر اختلاف ہوا تطبیق کے بعد کل پانچ اقوال بنتے ہیں۔

(۱) صاحب منیۃ المصلی کا ہے کہ زمزم اور فضل طہور کھڑے ہوکر پینا مستحب ہے باقی ممنوع ہے۔

(۲) یہ ہے کہ شرب قائما مطلقا ممنوع ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زمزم کا پانی بھیڑ کی بناء پر کھڑے ہوکر پیا کیونکہ بیٹھنے کی جگہ نہ تھی یہ بعض اہل ظواہر کا قول ہے اور جواز کی روایات منسوخ مانتے ہیں۔ مگر اس کا بطلان ظاہر ہے کیونکہ اگر روایات جواز منسوخ ہوتیں تو حضرت علی عمل نہ کرتے نیز عمل علی کے وقت بھیڑ کا عذر بھی نہ تھا۔

قول نمبر۳ امام بیہقی کا ہے ان کے بقول شرب قائما جائز مطلقا ہے اور یہ نہی کی روایت منسوخ مانتے ہیں۔

قول نمبر۴ روایات میں تعارض ہی نہیں نہی کی روایت کراہت تنزیہی پر محمول ہے یہی قول امام نووی کا مختار ہے۔ حضرت مفتی ولی حسن صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ اگر بیٹھنے کے لئے مناسب جگہ نہ ہو تو کھڑے ہوکر پینا چاہئے جیسے بسیلوں میں۔

قول نمبر۵ ابن قیم نے زاد المعاد میں اختیار کیا ہے کہ نہی علاجا ہے تشریعا نہیں کیونکہ کھڑے ہوکر پینے سے پانی معدے کی تہہ میں پہنچ جاتا ہے جس کی وجہ سے معدے میں برودت آجاتی ہے تو نظام ہضم ٹھیک نہیں رہتا کیونکہ معدے کی حرارت ہضم کے لئے ضروری ہے۔

اگر حوض وغیرہ ہے تو چلو بھر پانی پینے سے سنت ادا ہوجائے گی اسی طرح اگر لوٹے میں پانی زیادہ ہو تو

---

(4) رواہ مالک فی الموطا بمعناہ ص: ۷۱۷ "ماجاء فی شرب الرجل وهو قائم" ایضا لفظ للترمذی ص: ۱۰ ج: ۲ "باب ماجاء فی الرخصة قائما"

تھوڑا سا پینا بھی کافی ہے۔اس کی حکمت شیخ الہندؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ اس سے باطنی طہارت حاصل ہوتی ہے کیونکہ اس سے گناہوں کا استحضار اور اس پر ندامت ہوتی ہے نیز وضوء کا پانی ماحی للخطایا ہے۔

امام ترمذی نے یہاں حضرت علی کی حدیث دومرتبہ نقل کی ہے دوسندوں کے ساتھ ایک میں ان کے شاگرد ابوحیہ ہیں دوسری میں ان کے شاگرد عبد خیر ہیں اور تیسرے طریق کا حوالہ دیا ہے جس میں راوی حارث ہیں۔عبد خیر اور ابوحیہ دونوں کا شاگرد ابواسحٰق ہے ابواسحاق کا شاگرد ابوالاحوص ہے چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں۔

حديث على رواه ابو اسحاق الهمداني عن ابي حية وعبد خير والحارث عن علي وقد رواه زائدة بن قدامة وغير واحد عن خالد بن علقمة عن عبد خير عن علي مثل حديث ابي حية۔

وروى شعبة ..الخ سے شعبہ کی روایت میں اضطراب بوجہیں بیان کرنا چاہتے ہیں کہ شعبہ نے خالد سے روایت میں دوغلطیاں کی ہیں۔(۱) خالد کا نام مالک بتایا ہے (۲) جبکہ خالد کے والد کا نام بجائے علقمہ کے عرفطہ بتایا ہے۔

اس کے بعد امام ترمذی نے ابوعوانہ کے طریق سے اس کی تخریج کی ہے لیکن ابوعوانہ سے بھی دوطریق ہیں ایک شعبہ کی طرح غلط اور ایک ابواسحٰق کی طرح صحیح ہے۔وروی عن ابی عوانۃ عن خالد بن علقمۃ یہ صحیح ہے روری عنہ عن مالک بن عرفطۃ یہ روایت شعبہ کی طرح غلط ہے۔

باب في النضح بعد الوضوء

رجال:۔

احمد بن ابی عبید اللہ سلمی ثقہ ہے قال الشاہؒ من كان من بني سُلَيم كان سليميا بضم السين ومن يكون من بني سلمة كان سلمياً بفتح السين یہاں اسی طرح ہے۔ابوقتیبہ خراسانی نزیل بصرہ ہے صدوق ہے۔حسن بن علی الہاشمی (اس سے حسن بن علی امیر المومنین مراد نہیں) یہ ضعیف ہے كما قال الترمذي

سمعت محمداً یقول الحسن بن علی الهاشمی منکر الحدیث ابوہریرہؓ سے روایت کرنے والے عبد الرحمٰن سے مراد عبد الرحمٰن بن ہرمز الاعرج ہے جیسا کہ بعض نسخوں میں اس کی تصریح ہے۔

تشریح:۔

نضح کا اطلاق بقول ابن العربی چار معنی پر ہوتا ہے جیسا کہ عارضۃ الاحوذی (1) میں ہے۔

(۱) صب الماء علی الاعضاء المغسولۃ یعنی فقط مسح پر اکتفاء نہ کیا جائے بلکہ صب الماء بھی ضروری ہے۔

(۲) نضح بمعنی استبراء ہے یعنی جب آدمی پیشاب کرے تو قطرات سے استبراء کرے ڈھیلے وغیرہ سے یعنی بعد البول حصول اطمینان کرے۔

(۳) نضح بمعنی استنجاء بالماء مطلب یہ ہوگا کہ فقط استنجاء بالاحجار پر اکتفاء نہ کرے بلکہ پانی بھی استعمال کرے کیونکہ پانی مزیل النجاسۃ ہے جبکہ احجار مقلل للنجاسۃ ہیں۔

(۴) نضح بمعنی رش یعنی استنجاء کے بعد موضع استنجاء پر چھینٹے مارنا یعنی عضو پر یا زیر جامہ پر۔

اس رش کی حکمت ابن جوزی نے یہ بیان کی ہے تلبیس ابلیس میں کہ مثانہ کے اندر پانی یکدم نہیں گرتا بلکہ قطروں کی شکل میں آتا ہے تو جب آدمی کا خیال اس کی طرف جاتا ہے تو مثانے کا منہ کھل جاتا ہے اور پانی پیشاب کے راستے آنا شروع ہو جاتا ہے تو جب محل سوکھا ہوگا تو تری کا احساس ہوگا تو خیال اس طرف جاتا ہے تو پھر واقعی قطرات آنے لگتے ہیں یہی وجہ ہے کہ شہاب الدین سہروردی فرماتے ہیں کہ محل پیشاب جانوروں کے تھنوں کی طرح ہے جیسے کہ اس میں سے دودھ کا نکلنا بالکل منقطع نہیں ہوتا بلکہ جب تک بندہ دوھتا رہے کچھ نہ کچھ نکلتا ہی رہے گا اسی طرح محل پیشاب کی طرف جب تک خیال رہے گا قطرات آتے رہیں گے تو رش میں حکمت یہ ہوگی کہ قطرات کے خروج کا خیال نہ رہے گا اور اگر آن بسیط میں خیال آ بھی جائے تو نضح کی طرف خیال جائے گا۔

اخیر میں امام ترمذیؒ نے اس روایت کی چار سندوں کی طرف اشارہ کیا اس کا مقصد یہ ہے کہ اگر چہ

باب فی النضح بعد الوضوء

(1) عارضۃ الاحوذی ص:۵۸ ج:۱

روایت ضعیف ہے مگر طرق متعددہ کی وجہ سے قابل حجت ہے خصوصاً فضائل میں البتہ ابوالحکم بن سفیان یا سفیان بن ابی الحکم میں اضطراب ہے۔

اعتراض:۔ یہ اضطراب راوی کے نام میں ہے حدیث میں تو نہیں تو واضطربوا فیہ کہنا چاہئے تھا فی الحدیث نہیں۔

جواب:۔ یہاں فقط نام میں اضطراب نہیں بلکہ متن وسند میں بھی ہے متن میں اس لئے کہ الفاظ مختلف ہیں سند میں اس طرح کہ ابوالحکم سے روایت کرنے والے مجاہد ہیں اور مجاہد کے تمام طرق میں اضطراب ہے بعض میں ابن الحکم عن ابیہ بعض میں حکم بن سفیان بعض میں حکم بن ابی سفیان بعض میں سفیان بن الحکم بعض میں عن رجل من بنی ثقیف اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ ابوالحکم بن سفیان صحابی ہے یا نہیں؟ البتہ ترمذی کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ صحیح نام ابوالحکم بن سفیان ہے اور چونکہ صحابہ کے ساتھ ذکر کیا تو صحابی ہے۔

باب فی اسباغ الوضوء

اسباغ بمعنی اتمام ہے ماخوذ ہے درع سابغ سے یعنی پوری قمیص یا زرہ بعض کہتے ہیں سابغ کا معنی ڈھکنے کے ہیں قمیص یا چادر کو بھی سابغ اس لئے کہتے ہیں کہ وہ آدمی کو ڈھانکتی ہیں۔

رجال:۔

اسمٰعیل بن جعفر ثقہ ہے۔ علاء بن عبدالرحمٰن صدوق ہے ان کو کبھی وہم ہوجاتا تھا ان کے والد عبدالرحمٰن ثقہ ہے۔

تحقیق:۔

الادلکم میں استفہام بمعنی استفسار ہے۔ الا کبھی مفرد آتا ہے جیسے الاان اولیاء اللہ لاخوف علیہم ولاھم یحزنون اور کبھی مرکب ہوتا ہے استفہام اور نفی سے اس کی پہچان یہ ہے کہ جواب میں بلیٰ آئے گا جیسے "الست بربکم قالوا بلیٰ" یہاں بھی الا مرکب ہے کیونکہ جواب میں بلیٰ آیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد اس استفہام سے اس بات کو صحابہ کے اذہان میں ذہن نشین کرانا تھا کیونکہ جو بات سوال وجواب کے بعد ہوتی ہے وہ مہتم بالشان ہوتی ہے اور جو بات مہتم بالشان ہوتی وہ اوقع فی الذہن ہوتی ہے۔ چنانچہ ماہرین کہتے ہیں کہ جو بات خوش کردے یا غمگین کردے تو وہ اوقع فی الذہن ہوتی ہے کیونکہ وہ مہتم بالشان ہوتی ہے۔

مایمحو اللّٰہ بہ الخطایا کے تین مطلب ہیں۔

(۱) یمحو بمعنی یغفر کے ہے ای یغفر اللّٰہ بہ الخطایا۔

(۲) یمحو اپنے ظاہری اور حقیقی معنی پر محمول ہے بقول ابن العربی اس توجیہ کے مطابق نامہ اعمال سے مٹانا مراد ہوگا نہ کہ لوح محفوظ سے۔

(۳) حضرت مدنیؒ نے ذکر کیا ہے کہ یمحو اللہ میں مضاف مقدر ہے یعنی چونکہ دل میں گناہ کی وجہ سے سیاہ دھبے پڑ جاتے ہیں تو اس کی وجہ سے گناہ کا اثر زائل ہو جاتا ہے تو تقدیر یوں ہوگی مایمحو اللہ بہ اثر الخطایا یرفع بہ الدرجات میں الف لام عہد کے لئے ہے مراد جنت کے درجات ہیں۔

اسباغ الوضوء علی المکارہ اسباغ کے تین درجے ہیں۔

(۱) فرض جس میں کم از کم ایک مرتبہ استیعاب المحل کیا جائے۔

(۲) سنت ہو الغسل ثلاثا سوی مسح الرأس۔

(۳) مستحب ہو الاطالۃ مع التثلیث یعنی تحجیل یہ معنی محشی نے بیان کئے ہیں۔

(۴) ایک چوتھا معنی بھی ہے صب الماء علی الناصیۃ بعد غسل الوجہ او بعد الوضوء علی القولین۔

(۵) شیخ موسیٰ خانؒ نے ذکر کیا ہے کہ اسباغ سے مراد فرائض، سنن، مستحبات کے ساتھ وضوء کرنا ہے۔

مکارہ جمع مکروہ کی ہے بمعنی ناگواری کے یعنی آدمی کا وضوء کرنا تکلیف دہ حالت میں سردی یا بیماری کے باوجود وضوء کرنا یا پانی کی طلب میں مشکل پیش آتی ہو یا پانی قیمتاً مل رہا ہے اس کے باوجود خریدنا یا پانی کی ضرورت زیادہ ہے کھانے یا پینے میں مع ہذا وضوء کرنا۔

کثرۃ الخطا الی المساجد خطا خطوۃ کی جمع ہے دونوں پاؤں کے درمیانی فاصلہ کو کہا جاتا ہے اس کے مطلب میں اختلاف ہے بعض نے ظاہر پر حمل کیا ہے اور مطلب یہ ہے کہ جو آدمی دور سے آئے مسجد کی طرف تو قدموں کی تعداد زیادہ ہوگی اور یہ فضیلت حاصل ہوگی۔

اوراس کی تائیداس سے ہوتی ہے کہ بنی سلمہ کے لوگوں نے گھر مسجد کے قریب لانے کی خواہش ظاہر کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روکا کہ دور سے آنے میں نیکیاں زیادہ لکھی جائیں گی۔(1)

دوسری تائیداس حدیث (2) سے ہوتی ہے کہ جس میں ہے مسجد کی طرف ہر قدم پر ایک نیکی لکھی جاتی ہے اور ایک غلطی معاف ہوتی ہے۔اس میں کلام ہوا ہے کہ چھوٹے قدم رکھنے میں ثواب زیادہ ہوگا یا نہیں تو بعض نے کہا کہ کوئی فائدہ نہیں جبکہ عند البعض مستحب ہے جبکہ بعض کے نزدیک مراداس حدیث سے التزام المسجد ہے کمن کان ساکنا فیہ۔اور بعض نے کہا کہ مراداس سے کثرت التکرار یعنی نماز کے لیے بار بار آنا مراد ہے یعنی بکثرت آنا۔تیسرا عمل انتظار الصلوٰۃ بعد الصلوٰۃ یا تو اس کا ظاہری مطلب مراد ہے۔ابن العربی فرماتے ہیں کہ ماہو المعتاد عصر مغرب عشاء ہوگا عشاء سے فجر فجر سے ظہر تک انتظاراس میں شامل نہیں۔دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ انتظار سے مراد مطلق انتظار ہے چاہے مسجد میں ہو گھر میں ہو یا دکان میں کہ آدمی کو یہ انتظار ہو کہ کب اذان ہوگی کہ مسجد میں حاضر ہوں۔اس کی تائیداس حدیث (3) سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے کہ سات بندوں کو اللہ تعالیٰ عرش کے سائے میں جگہ دیں گے ان میں سے ایک آدمی وہ بھی ہے کہ "وقلبہ معلق بالمسجد"۔

فذالکم الرباط وفی روایۃ تین دفعہ ذکر ہے یا تو اہتمام کی وجہ سے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ تین مرتبہ ایک بات دہراتے تاکہ لوگ یاد کر سکے۔رباط ربط سے ہے بمعنی باندھنے کے اور اصطلاح میں اس کا اطلاق سرحد پہ گھوڑے باندھنے پر ہوتا ہے اور ایک دوسرے کے انتظار میں رہنے پر ہوتا ہے اسی وجہ سے سرحدوں کو رباط کہتے ہیں کیونکہ اس میں رباط الخیول ہوتا ہے۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ ہے کہ

باب فی اسباغ الوضوء

(1) رواہ مسلم ص: ۲۳۵ ج:۱

(2) رواہ ابوداؤد ص: ۸۹ ج:۱ "باب ماجاء فی فضل المشی الی الصلوٰۃ"

(3) رواہ البخاری ص: ۱۹۱ ج:۱ "کتاب الزکوٰۃ" باب الصدقۃ بالیمین" ایضاً رواہ الترمذی ص: ۶۲ ابواب الزہد

ان کاموں پر تسلسل کی فضیلت رباط کی فضیلت کی طرح ہے یا مطلب یہ ہے کہ ان اعمال کی وجہ سے آدمی شیطان کا راستہ روک سکتا ہے وسوسۂ شیطان سے حفاظت ہوتی ہے جیسے مجاہد گھوڑے کی وجہ سے دشمن سے محفوظ رہتا ہے یا مطلب یہ ہے کہ ان اعمال کی وجہ سے نفس خواہشات کی طرف نہیں جاسکتا یعنی اس کو پابند کر دیا جاتا ہے۔

باب المنديل بعد الوضوء

مندیل ندل سے ہے بمعنی میل کچیل دور کرنے کا آلہ۔ ابی معاذ ان کا نام سلیمان بن ارقم ہے وہو ضعیف عند اہل الحدیث کما قالہ الترمذی۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک خرقہ تھا اس سے بعد الوضوء اعضائے وضو پونچھتے تھے۔ اسی طرح ایک روایت نسائی (1) نے کتاب الکنی میں ذکر کی ہے کہ ابومریم سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک خرقہ تھا جس سے چہرہ مبارک پونچھتے تھے۔ ذکرہ العینی اور اس باب کی تمام احادیث میں یہی مضبوط ہے۔

بخاری (2) میں حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بعد الوضوء خرقہ پیش کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا تو روایات کے اس اختلاف کی وجہ سے اس میں بھی اختلاف ہوا۔

ابن العربی نے تین اقوال نقل کئے ہیں کہ وضوء اور غسل دونوں کے بعد جمہور میں امام احمد و مالک مباح سمجھتے ہیں امام شافعیؒ ترک کو اولیٰ کہتے ہیں حنفیہ میں سے صاحب منیۃ المصلی نے اس کے استعمال کو مستحب قرار دیا ہے جبکہ اکثر حنفیہ اس کو مباح ہی کہتے ہیں اور بعض نے فرق بیان کیا ہے سردی میں مندیل استعمال کرنا چاہئے جبکہ گرمیوں میں نہیں کرنا چاہئے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مندیل وغیرہ کا استعمال مطلقاً ممنوع ہے غسل

باب المنديل بعد الوضوء

(1) بحوالہ تحفۃ الاحوذی ص: ۵۷ ج: ۱

(2) صحیح بخاری ص: ۴۰ ج: ۱ "باب من افرغ بیمینہ علی شمالہ فی الغسل وباب المضمضۃ الخ"

اور وضوء دونوں میں یہ قول ابن عمرؓ ابن ابی لیلیٰ سعید بن المسیب زہری شافعیہ میں سے ابوحامد غزالی کا ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ غسل کے بعد استعمال جائز وضو کے بعد مکروہ ہے یہ قول ابن عباس کا ہے۔ اعمش نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ وضو میں عادت پڑنے کا اندیشہ ہے جیسے کہ ابوداؤد میں روایت ہے کہ صحابہ کرامؓ اس قسم کی عادت کو پسند نہیں کرتے تھے جو لوگ مکروہ کہتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ وضوء کے پانی کو وزن کیا جائے گا لہذا خشک نہیں کرنا چاہئے۔

دوسرا استدلال قیاس علی دم الشہید ہے کہ غسل شہید کو نہیں دینا چاہئے تاکہ وزن میں کام آئے۔

تیسرا استدلال میمونہؓ کی حدیث سے ہے جو بخاری میں ہے۔

جواب ا:۔ وزن اس پانی کا ہوتا ہے جس سے وضوء کیا گیا اور جو اعضاء پر ہے اس کا وزن نہیں کیا جاتا۔ اگر بالفرض تسلیم کرلیں کہ اس پانی کا وزن ہوگا کہ جو اعضاء پر ہے تو وہ اگر خشک نہ بھی کیا جائے تو اس میں خشکی ہوا وغیرہ کی جوہ سے آجاتی ہے جبکہ شہید کو تلوار نے پاک کردیا فلا یقاس علیہ۔

جمہور کا استدلال اس حدیث سے ہے اور اس کے طرق متعدد ہونے کی وجہ سے خصوصاً فضائل میں قابل حجت ہے۔

جواب از روایت میمونہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ میلا ہوگا یا بیان جواز کے لئے ترک کیا یا تبرید کے لئے ترک کیا نیز حضرت میمونہؓ کا کپڑا پیش کرنا ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت استعمال کی دلیل ہے ورنہ وہ پیش نہ کرتی۔

حدثنا جریر قال حدثنیہ علی بن مجاهد عنی وهو عندی ثقہ جریر اپنے تلمیذ علی بن مجاہد سے یہ روایت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجھے یہ حدیث سنانا یاد نہیں لیکن علی پر اعتماد ہے۔ شارح ابوبکر بن العربیؒ کے نسخے میں اس باب کے بعد ایک باب کا اضافہ ہے "باب ما یستحب من التیمن فی الطهور" اس باب میں حضرت عائشہ کی حدیث ہے۔

"ان رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یحب التیمن فی طهوره اذا تطهر وفی ترجله اذا ترجل وفی انتعاله اذا انتعل "صحیح حسن

باب مایقال بعد الوضوء

جعفر بن محمد صدوق ہیں معاویہ بن صالح قاضی اندلس ہے ثقہ ہے۔ ربیعہ بن یزید ثقہ اور عابد ہے۔ ابوادریس الخولانی کا نام عائذ اللہ ہے۔ غزوہ حنین کے دن پیدا ہوئے کبار تابعین میں سے ہیں۔ ابوعثمان قال ابوداؤد واظنہ سعید بن ہانی۔

یہ روایت **مسلم**(1) میں بھی ہے البتہ مسلم میں اللّٰھم اجعلنی ...الخ تک الفاظ نہیں اس دعا میں اشارہ ہے اس آیت کی طرف ''ان اللہ یحب التوابین ویحب المتطھرین''۔

دوسری بات یہ ہے کہ وضو سے ظاہری طہارت حاصل ہوتی ہے جبکہ دعاء سے باطنی طہارت حاصل ہوتی ہے کیونکہ'' التائب من الذنب کمن لا ذنب لہ '' پھر بعض روایات میں ہے کہ اس دعاء کے پڑھنے کے وقت آسمان کی طرف نگاہیں اٹھائے پھر پوری دعا کے دوران دیکھتا رہے یا شروع میں دیکھے اور بس تو دونوں احتمال ہیں تاہم وضو کے بعد آسمان کی طرف دیکھنا اور شہادت کی انگلی اٹھا کر شہادت پڑھنے والی روایت ضعیف ہے۔ بعض نے لکھا ہے کہ ہر عضو دھوتے وقت تشہد پڑھے۔

اعتراض:۔ آپ نے کہا کہ آٹھوں دروازے کھل جاتے ہیں حالانکہ ریان نامی دروازہ مخصوص ہے روزہ داروں کے لئے باقی اس میں داخل نہیں ہوسکتے۔

جواب ا:۔ عموماً نمازی صائم بھی ہوتا ہے تو ریان میں داخلہ مستبعد نہیں۔

جواب ۲:۔ دروازے تو سب کھل جائیں گے مگر ریان سے داخلے کی دل میں خواہش نہ ہوگی اور یہ امور اخرت میں ہوسکتا ہے مثلاً بچے پیدا ہونے کی خواہش نہیں رہے گی اگرچہ جنتی کو یہ اختیار ہوتا ہے۔

قال ابو عیسیٰ حدیث عمر قد خولف...الخ وقال ھذا حدیث فی اسنادہ اضطراب امام ترمذی نے اس حدیث میں اضطراب کا ذکر کیا ہے اور اس کا الزام زید بن حباب کو دیا ہے۔ غلطی کی دو وجہیں

باب مایقال بعد الوضوء

(1) صحیح مسلم ص:۱۲۲ ج:۱ ''باب الذکر المستحب بعد الوضوء''

ہیں۔ ایک یہ کہ اس روایت میں حضرت عمر سے روایت کرنے والے دو ہیں ایک عقبہ بن عامر دوسرے جبیر بن نفیر اور یہ دونوں واسطے یہاں مذکور نہیں تو پہلی غلطی ان سے یہ ہوئی کہ واسطوں کو ساقط کردیا۔ دوسری غلطی یہ کی کہ اس نے ابو عثمان کو عطف کردیا ابوادریس پر جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوادریس اور ابو عثمان ربیعہ کے استاذ ہیں حالانکہ ابو عثمان ربیعہ کے استاذ نہیں بلکہ معاویہ بن صالح کے استاذ ہیں ربیعہ کے ساتھی ہیں۔ ایک سند کی تقدیر اس طرح ہوگی زید بن حباب عن معاویہ بن صالح عن ربیعہ عن ابی ادریس الخولانی دوسری سند کی تقدیر اس طرح ہوگی زید بن حباب عن معاویہ بن صالح عن ابی عثمان۔

لیکن امام نوویؒ نے ابوعلی کا قول نقل کیا ہے کہ امام ترمذی کا زید بن حباب کو الزام دینا غلط ہے۔ کیونکہ اگر غلطی زید بن حباب سے ہوتی تو مسلم میں بھی آنی چاہیے تھی لہذا غلطی خود ترمذی کو یا ان کے شیخ کو لگی ہے غالب یہی ہے کہ ان کے شیخ جعفر بن محمد جو کہ فقط صدوق ہیں ان کو لگی ہوگی۔ (واللہ اعلم)

امام ترمذی کا یہ کہنا کہ "ولا یصح عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی ھذا الباب کثیر شیٔ" بھی صحیح نہیں کیونکہ اس باب میں صحیح روایات موجود ہیں جن کی تعداد کم از کم چار ہے۔

۱) حدیث تسمیہ گذر چکی ہے اس کی اسناد اگرچہ ضعیف ہیں مگر کثرت طرق کی وجہ سے قابل حجت ہے۔

۲) مذکورہ روایت مسلم نے بھی ذکر کی ہے بسند صحیح۔

۳) امام نسائی (2) اور ابن السنی نے نقل کی ہے "اللھم اغفر لی ذنبی ووسع لی فی داری وبارك لی فی رزقی"۔

۴) عمل الیوم واللیلۃ لابن السنی (3) نے ذکر کیا ہے "سبحانك اللّٰھم وبحمدك لا الہ الا انت وحدك لا شریك لك استغفرك واتوب الیك" البتہ یہ روایت موقوف ہے۔

باب الوضوء بالمد

اسماعیل بن عیینہ ثقہ ہے۔ ابوریحانہ کا نام عبداللہ بن مطر ہے صدوق ہے۔ سفینہ حضرت ام سلمہؓ کے

(2) عمل الیوم واللیلۃ لابن سنی ص:۳۰

(3) ایضاً ص:۳۱

آزاد کردہ غلام تھے فارسی النسل ہیں ام سلمہ نے اس شرط پر آزاد کیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کریں گے ان کے نام میں ابن حجر نے ۲۱ اقوال نقل کئے ہیں اکثر نے ان کا نام مہران اور کنیت ابو عبدالرحمن بتائی ہے یہ خود بیان کرتے ہیں کہ کسی سفر میں سواریاں مرگئیں تھیں لوگ اپنا سامان میرے اوپر ڈال رہے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا تو فرمایا کہ انت السفینة ۔ دوسرا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ میں ایک مرتبہ کشتی میں سوار تھا تو کشتی ٹوٹ گئی میں ایک تختے پر کنارے پر پہنچا تو شیر تھا میں نے اسکو اپنا تعارف کرایا کہ میں سفینہ صحابی رسول اللہ ہوں تو شیر نے بجائے کچھ کہنے کے تحفظ کیا۔ اسی طرح کا ایک واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ روم جا رہے تھے کہ ساتھیوں سے بچھڑ گئے تو ایک شیر سے واسطہ پڑا تو ساتھیوں کے ملنے تک اس نے تحفظ کیا۔

مد سے مراد پانی ہے ذکر مد کا ہے (ظرف کا) مراد مظروف ہے یا ذکر محل کا ہے مراد حال ہے بعض روایات میں مکوک کا لفظ آتا ہے جیسے کہ ابوداؤد (1) میں ہے وہاں مکوک سے مراد مد ہے۔ آج کل عموماً برتن سے وضوء نہیں کیا جاتا لیکن اس کا جاننا اس لئے ضروری ہے کہ اسکے ساتھ وضوء اور غسل کے علاوہ بہت سے احکامات متعلق ہیں جیسے کہ صدقہ فطر' کفارہ وغیرہ۔

صاع کی اقسام تین ہیں۔ (۱) صاع عراقی اس کو صاع کوفی' عمری' حجاجی بھی کہتے ہیں۔ عمری منسوب الی عمر بن الخطاب ہے جبکہ حجاجی منسوب الی حجاج بن یوسف ہے۔ (۲) صاع حجازی (۳) صاع ہاشمی

صاع عراقی آٹھ رطل کا ہوتا ہے صاع حجازی پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے اور صاع ہاشمی ۳۲ رطل کا ہوتا ہے۔ صاع ہاشمی تقدیر کے اعتبار سے بالاتفاق ساقط ہے نہ غسل میں معتبر ہے نہ وضو میں نہ صدقہ فطر اور کفارہ وغیرہ میں۔

تو اختلاف اس میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو صاع استعمال فرمایا تھا اس کی مقدار کتنی تھی صاع عراقی تھا یا حجازی؟ تو اس پر اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کم وبیش ایک مد سے وضو فرماتے تھے اور ایک صاع سے غسل فرماتے تھے ابوداؤد ونسائی (2) میں ثلثی المد کا ذکر بھی ہے اور نصف مد کا بھی مگر نصف مد کی روایت صحیح

باب الوضوء بالمد

(1) ابوداؤد ص:۱۳ ج:۱ "باب ما یجزئ من الماء فی الوضوء"

(2) نسائی ص:۲۴ ج:۱ "باب القدر الذی یکتفی به الرجل من الماء للوضوء"

نہیں اس پر بھی اتفاق ہے کہ مد ربع صاع کا ہے اور صاع چار مد کا ہوتا ہے۔

لیکن مد کی مقدار میں اختلاف ہے تو طرفین اور امام یوسف کے قول مرجوع عنہ کے مطابق ایک مد کی مقدار دو رطل ہے تو صاع کی مقدار آٹھ رطل ہو جائے گی ایک روایت امام احمدؒ سے بھی یہی ہے۔ امام مالکؒ اور شافعیؒ اور ایک روایت امام احمدؒ سے یہ ہے کہ مد ایک رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے تو صاع کی مقدار پانچ رطل اور ثلث رطل ہوئی۔ البتہ اگر اس مقدار سے زیادہ یا کم پانی استعمال ہو جائے تو بالاتفاق جائز ہے بشرطیکہ اسراف نہ ہو گویا کہ یہ مقدار تحقیقی نہیں بلکہ تقدیری و احتیاطی ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال:۔ اس روایت (3) سے ہے جس میں مد کو رطل وثلث رطل قرار دیا گیا ہے۔

استدلال ثانی:۔ صاع حجازی چونکہ پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے اور ظاہر یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صاع حجازی ہی استعمال کیا ہوگا۔

حنفیہ کا استدلال:۔ امام طحاوی (4) نے حضرت مجاہد سے روایت نقل کی ہے۔

قال مجاهد دخلت على عائشة فاستقى بعضنا فاتى بِعُسٍّ قالت عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يغتسل بمثل هذا

مجاہد فرماتے ہیں کہ میں نے اس برتن کو ناپا تو وہ آٹھ رطل نو رطل یا دس رطل کا تھا۔

استدلال ثانی:۔ نسائی (5) کی روایت سے ہے موسیٰ جہنی فرماتے ہیں کہ مجاہد نے ایک برتن لایا میں نے ناپا تو وہ آٹھ رطل تھا "قال مجاهد حدثتني عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل بمثل هذا"۔

استدلال ثالث:۔ ابن عدی (6) نے حضرت جابر کی روایات کی تخریج کی ہے انس کی روایت

---

(3) انظر فی ابوداؤد ص:۱۴ و نسائی ص:۲۴ ج:۱

(4) شرح معانی الآثار ص:۳۵۱ ج:۱ "باب وزن الصاع کم ہو"

(5) نسائی ص:۴۶ ج:۱ "باب الذکر القدر الذی یکتفی بہ الرجل من الماء للغسل"

(6) الکامل لابن عدی و دارقطنی ص:۹۹ ج:۱ رقم الحدیث ۳۱۰

مسند احمد (7) اور دار قطنی نے اس کی تخریج کی ہے "ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یتوضأ بمد رطلین ویغتسل بصاع ثمانیة ارطال" یہ روایت ابوداؤد میں بھی ہے "کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یتوضأ باناء یسع رطلین"۔

استدلال رابع:۔ ابن ابی شیبہ (8) کی حدیث ہے کان صاع عمر ثمانیة ارطال اور ابن حجر کا یہ کہنا بے جا ہے کہ عمر سے مراد عمر بن عبد العزیز ہے بلکہ مراد عمر بن الخطاب ہے وجہ یہ ہے کہ پہلے صاع میں کمی بیشی تھی پھر حضرت عمرؓ نے ایک مقرر کر دیا ظاہر ہے کہ پانچ رطل سے آٹھ تک کا تفاوت وہ نہیں کر سکتے تھے معلوم ہوا کہ صاع النبی بھی اتنا ہی تھا۔

استدلال خامس:۔ ابن تیمیہ نے تسلیم کیا ہے کہ پانی کا صاع آٹھ رطل جبکہ صدقہ کا پانچ رطل اور ثلث رطل ہونا چاہئے۔

فائدہ:۔ امام ابو یوسف جب مدینہ تشریف لے گئے اور ستر سے زیادہ ابناء صحابہ نے انہیں اپنے مد اور صاع دکھلائے تو مد ایک رطل اور ثلث رطل کا تھا اور صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا تو امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہؒ کے قول سے رجوع کیا۔ لیکن شیخ ابن ہمام اس واقعے کو تسلیم کرنے سے منکر ہیں جس کی وجہ تو ایک یہ ہے کہ اس واقعہ کی سند ضعیف ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ امام محمد نے اپنی کتابوں میں امام ابو یوسف کے اقوال مرجوع عنہا کے ذکر کا التزام کیا ہے تو اگر یہ رجوع ثابت ہوتا تو امام محمد اپنی کتب میں اس کا تذکرہ ضرور کرتے جبکہ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ابو یوسف کا قول حجازیین کے ساتھ مشہور ہے اور ابن ہمام کو امام محمد کے ذکر کرنے پر اطلاع نہ ہونا عدم وجود کی دلیل نہیں۔ واللہ اعلم

مروجہ حساب سے ایک صاع ۲۷۰ تولے کا ہوتا ہے جو کہ تین سیر اور چھ چھٹانک بنتے ہیں کیونکہ ایک سیر اسی تولے کا ہے اور ایک چھٹانک پانچ تولے کا۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں صدقہ فطر و زکوۃ میں یہی دینا چاہئے یعنی عراقی تاکہ ادائے فرض یقینی ہو۔

---

(7) مسند احمد ص: ۲۵۸ ج: ۳ (روی بمعناہ) دار قطنی ص: ۹۹ ج: ا رقم الحدیث ۳۱۰

(8) مصنف ابن ابی شیبۃ کمافی معارف السنن ص: ۲۰۸ ج: ا

باب كراهية الاسراف في الوضوء

رجال:۔

ابوداؤد سے مراد ابوداؤد طیالسی ہیں ثقہ ہیں ان کا نام سلیمان ہے۔ خارجہ متروک ہیں ترمذی اس کے بارے میں خود فرماتے ہیں وخارجہ لیس بالقوی عند اصحابنا وضعفہ ابن المبارک۔ یونس بن عبید کی امام احمد نے توثیق کی ہے۔ حسن سے مراد حسن بصری ہے یعنی بالتصغیر ہے ثقہ ہے۔

ولہان یا مصدر ہے یا اسم فعل ہے ولہ سے مشتق ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ نہایت حریص وحیران ہوتا ہے کہ متوضی کو کیسے پریشان کیا جائے تو اس کی عقل حیران ہو کر کام نہیں کرتی اس لئے اس کو ولہان کہتے ہیں یا ولہان اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی وجہ سے متوضی متحیر وپریشان رہتا ہے تو اس کی عقل گویا کام کرنا چھوڑ دیتی ہے۔

وسواس الماء اصل میں وسوسہ فی الماء تھا یا وسواس الولہان فی الماء تو اسم ظاہر کو موضع مضمر میں لائے مبالغہ کے لئے۔

یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر اس پر اتفاق ہے کہ وسوسہ اور اسراف سے پرہیز کرنا چاہئے موسوس کو بعض سات مرتبہ دھونے کی اجازت دیتے ہیں بعض تین سے زائد سے منع کرتے ہیں کما قال القاری وقدمر۔

باب الوضوء لكل صلوة

رابط:۔

یہاں تک کے ابواب میں وضوء کے تمام متعلقات اور جزئیات کا ذکر تھا یہاں سے دو بابوں میں یہ مسئلہ کہ ایک وضوء سے کتنی نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں بالفاظ دیگر ایک وضو کب تک قائم رہتا ہے بیان کرنا چاہتے ہیں۔

رجال:۔

محمد بن حمید مختلف فیہ راوی ہیں بعضوں نے ضعیف قرار دیا ہے۔یحیٰ بن معین نے توثیق کی ہے امام بخاری فرماتے ہیں وفیہ نظر۔سلمہ بن فضل بھی ضعیف ہے یحیٰ بن معین وغیرہ نے توثیق کی ہے۔حمید ثقہ ہیں مگر تدلیس کرتے ہیں یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے مگر بعد کی روایت قوی ہے وہ بھی انسؓ کی ہے مضمون دونوں کا ایک ہے۔

یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ ایک وضوء سے متعدد نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ ابوالعالیہ ابن سیرین سعید بن المسیب، عکرمہ اور حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا ضروری ہے۔ابن عمرؓ بھی ہر نماز کے لئے الگ وضو کیا کرتے تھے مگر یا تو وہ استحبابا کرتے تھے یا نسخ کی روایت ان تک نہ پہنچی ہوگی۔

دوسرا مذہب بعض اہل ظواہر اور بعض شیعہ کا ہے کہ مقیم کے لئے ہر نماز کے لئے وضو ضروری ہے مسافر کے لئے نہیں۔

استدلال:۔ اہل مذہبین استدلال اس آیت سے کرتے ہیں یاایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الآیۃ اس کا ظاہری مطلب یہی ہے کہ جب بھی نماز کے لئے قیام کرو تو اولا وضو کرو البتہ دوسرے مذہب والے اس سے مسافر کا استثنیٰ کرتے ہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقعہ پر ایک وضوء سے کئی نمازیں پڑھی تھیں۔

مذہب جمہور کا:۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو ضروری نہیں جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو ہاں تجدید وضو مستحب ہے جیسا کہ ترمذی نے تصریح کی ہے۔

"وقد کان بعض اھل العلم یری الوضوء لکل صلوٰۃ استحبابا لاعلی الوجوب"

اور اگلے باب میں فرمایا:

والعمل علی ھذا عند اھل العلم انه یصلی الصلوٰت بوضوء واحد مالم یحدث

البتہ جس کو امام ترمذی نے بعض کہا وہ جمہور کا مذہب ہے۔

پھر فقہاء نے تصریح کی ہے کہ تجدید وضو اس وقت مستحب ہے کہ جب درمیان میں کوئی عمل یا عبادت حائل ہو ورنہ مستحب نہیں بلکہ بعض نے بدعت کہا ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد در اصل اس آیت پر ہے اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوھکم الآیۃ عند بعض اس میں کوئی تقیید نہیں ظاہر پر محمول ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب بھی نماز کے لئے کھڑے ہو تو وضو کرو جیسے کہ فریق اول وہ قائل کہتے ہیں جمہور تجدید وضو کے قائل نہیں وجوباً اس لئے وہ اس آیت میں قید نکالتے ہیں یعنی اذا قمتم الی الصلوۃ و انتم محدثون۔

اعتراض:۔ ظاہر اطلاق ہے تقیید خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر مراد لینے کے لئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

جواب ا:۔ القرآن یفسر بعضہ بعضاً تو جب ہم نے قرآن کی دوسری آیت کی طرف دیکھا تو معلوم ہوا کہ تیمم میں جو کہ خلیفہ ہے وضو کا حدث کو شرط قرار دیا ہے تو وضو جو کہ اصل ہے اس میں بھی حدث کا ہونا شرط ہے۔ اسی طرح وان کنتم جنباً فاطہروا میں جنابت میں جو کہ حدث اکبر ہے اس کو شرط قرار دیا ہے طہارت اکبر کے لئے لہٰذا حدث اصغر طہارت اصغر کے لئے شرط ہوا ہے۔

جواب ۲:۔ اگر قرینہ بھی مانیں پھر بھی عندکل قیام وضو لازم نہیں آتا کیونکہ اس میں اذا سور مہملہ کا ہے جو کہ جزئیہ کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا بعض اوقات عند القیام وضو ضروری ہوگا اور وہ بعض اوقات حدث ہیں۔

جواب ۳:۔ یہ آیت مفسر ہے تفسیر اس کی حدیث نے کی ہے دارمی (1) کی روایت ہے "لاوضوءالامن احدث"۔

جواب ۴:۔ اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر ہو اور وضو عندکل قیام ہی معلوم ہوتا ہو تو پھر یہ منسوخ ہے ناسخ ابوداؤد (2) کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے لئے وضو فرماتے تھے لیکن جب یہ شاق گزرا تو مسواک کا حکم دیا۔ اسی طرح دارمی کی روایت "لاوضوء الا لمن احدث" بھی ناسخ ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وضو ہر نماز کے لیے ضروری نہیں۔

اعتراض:۔ اس طرح تو نسخ الکتاب بخبر الواحد لازم آئے گا حنفیہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں۔

جواب:۔ ایک متواتر عملی ہوتا ہے ایک قولی۔ تو وضو کا عدم لکل صلوۃ یہ متواتر فعلی ہے اور متواتر فعلی بھی

باب الوضوء لکل صلوۃ

(1) دارمی ص:۱۸۸ "باب قولہ اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا الخ" ولفظہ الالمن حدث (2) ابوداؤد ص:۸ "باب السواک"

متواتر قولی کی طرح قطعی ہوتا ہے جیسے کہ تعداد رکعات متواتر قولی نہیں بلکہ فعلی ہے۔

من توضأ علی طهر کتب الله له به عشر حسنات سے مراد دس وضو کا ثواب ہے حافظ منذری فرماتے ہیں کہ یہ جو مشہور ہے کہ الوضوء علی الوضوء نور علی نور یہ حدیث مجھے نہیں ملی شاید یہ کسی سلف کا مقولہ ہے۔

اسناد مشرقی مدینہ اور حجاز کی روایت کو مغربی جبکہ عراق وغیرہ کی روایات کو مشرقی کہتے ہیں بعض کے بقول کوفی، بصری راوی کو مشرقی کہتے ہیں۔ بنوری فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے اس لئے کہ یہاں کوئی کوفی و بصری راوی نہیں کیونکہ افریقی نہ بصری ہے اور نہ کوفی اور ابو غطیف مجہول ہے اور پھر بھی مشرقی کہا ہے معلوم ہوا کہ مشرقی کی یہ تعبیر غلط ہے۔

یہاں اسناد مشرقی کا مطلب ایک حضرت مدنی نے بیان کیا ہے کہ بنو امیہ کے امراء کی زیادتیوں کی وجہ سے اہل مدینہ ان سے نفرت کرتے تھے اور عراقیوں نے انکا ساتھ دیا تو اہل مدینہ عراقیوں کو بھی اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے۔ دوسرا مطلب انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ ہشام بن عروۃ حجازی ہیں ان کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ روایت میں نہیں جانتا کیونکہ اس کے راوی ہمارے یہاں کے رہنے والے نہیں۔ تو روایت مشرقی ہونے کی وجہ سے ضعیف نہیں ہوتی ہے اگرچہ یہ روایت فی نفسہ ضعیف ہے کیونکہ افریقی ضعیف ہے ابو غطیف مجہول ہے۔

باب ماجاء انه يصلي الصلوات بوضوء واحد

عمدا صنعته عمدا یا حال ہے "ت" ضمیر سے یا تمیز ہے اور اہتماما اس کو مقدم کیا گیا ہے اور جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتے تو ان کے زعم کو رد کرنے کے لئے مقدم کیا صنعته کی ضمیر راجع ہے مذکور کی طرف اور مذکور دو چیزیں ہیں ایک جمع الصلوات الخمس بوضوء واحد دوسری چیز المسح علی الخفین ہے۔ یا ضمیر راجع ہے فقط جمع الصلوات بوضوء واحد کی طرف یہ توجیہ زیادہ اسلم ہے۔ تدبر۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عام فتح سے پہلے وضو کس بنیاد پر تھا ہر نماز کے لئے تو بقول طحاوی (1) یہ

باب ماجاء انه يصلي الصلوات بوضوء واحد

(1) طحاوی ص: ۲۷ ج ۱

پہلے واجب تھا جو فتح مکہ کے دن منسوخ ہو گیا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو استحبابا تھا مگر اندیشہ ہوا کہ کوئی واجب نہ سمجھے تو عام فتح میں ترک کر دیا۔ ابن حجر فرماتے ہیں کہ استحباب والا قول صحیح ہے اگر نسخ والا قول لیں کہ پہلے واجب تھا پھر منسوخ ہوا تو نسخ فتح خیبر کے دن تھا نہ کہ فتح مکہ کے دن جیسے کہ روایت میں ہے کہ خیبر جاتے وقت صہبا کے مقام پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ستو پھانکا پھر مغرب کی نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا معلوم ہوا کہ اس وقت وجوب منسوخ ہوا تھا یہ روایت بخاری (2) میں سوید بن نعمان سے مروی ہے۔

باب فی وضوء الرجل والمرأة من اناء واحد

ابوالشعثاء کا نام ترمذی نے جابر بن زید بتایا ہے ثقہ ہیں۔

مرد اور عورت کا ایک برتن سے وضو کے جواز کو امام نووی نے مجمع علیہ کہا ہے امام طحاوی (1) فرماتے ہیں کہ متفق علیہ مسئلہ ہے طحاوی کی تعبیر زیادہ بہتر ہے کیونکہ اجماع کے قول پر ابن حجر نے اعتراض کیا ہے کہ ابو ہریرہ عدم جواز کے قائل تھے۔ مگر جواب از طرف نووی یہ ہے کہ شروع میں اختلاف تھا پھر اس پر اجماع ہوا۔

تشریح:۔

کنت اغتسل انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورسول اللہ کا واؤ بمعنی مع کے ہے یعنی رسول اللہ مفعول معہ ہے مطلب یہ ہوگا کہ میں نے رسول اللہ کے ساتھ غسل کیا یا واؤ عاطفہ ہے اور اس کا عطف ہے ضمیر پر لیکن اس میں متکلم کو غائب پر تغلیب دی گئی ہے کیونکہ اس کا سبب میمونہ تھی اور کبھی نسبت سبب کی طرف ہوتی ہے۔

حدیث کا لفظ غسل الرجل والمرأة ہے جبکہ باب میں وضو الرجل والمرأة کا ذکر ہے اس میں دو باتوں کی

---

(2) صحیح بخاری شریف ص ۳۴ ج ۱ "باب الوضوء من غیر حدث"

باب فی وضوء الرجل والمرأة من اناء واحد

(1) شرح معانی الآثار ص ۲۳ ج ۱

طرف اشارہ ہے ایک یہ کہ جب غسل جائز ہے تو وضو بطریق موجب و بطریق اولیٰ ثابت ہوگا یا چونکہ غسل میں وضو بھی ہوتا ہے لہذا وضو بھی ضمناً ثابت ہوا دوسری وجہ یہ ہے کہ اب تک ابواب وضو کے تھے تو اگر یہ باب غسل کے عنوان سے باندھتے تو ماقبل سے ربط کٹ جاتا اس لئے وضو کے عنوان سے باب قائم کیا تاکہ ربط نہ ٹوٹے۔لہذا ماقبل کے ساتھ بھی مربوط ہوا اور مابعد میں پانی کے مسائل ذکر کر کے اس کے ساتھ بھی ربط ہو گیا۔

باب كراهية فضل طهور المرأة

رجال:۔

اس روایت میں بھی سفیان سے مراد سفیان ثوری ہیں ۔سلیمان التیمی ثقہ ہیں۔ابو حاجب کا نام سوادہ بن عاصم ہے صدوق ہیں ۔رجل من بنی غفار سے مراد حکم بن عمرو الغفاری ہیں جیسا کہ آئندہ باب میں ان کے نام کی تصریح ہے اسی طرح ابوداؤد (1) ونسائی کی روایت ہے۔

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تغتسل المرأة بفضل الرجل او يغتسل الرجل بفضل المرأة وليغترفا جميعاً

ان روایات سے معلوم ہوا کہ مرد وعورت کے لئے ایک دوسرے کا بچا ہوا پانی استعمال کرنا صحیح نہیں اس کے مقابلے میں صحیح روایت موجود ہے جس سے فضل طہور چاہے مرد کا ہو یا عورت کا اس کے استعمال کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

اس اختلاف روایت کی وجہ سے اختلاف ہوا کہ فضل طہور کی کیا حیثیت ہے؟ عقلاً کل سولہ صورتیں ہیں۔

(۱) فضل طہور الرجل للرجل (۲) فضل طہور المراۃ للمراۃ (۳) فضل طہور الرجل للمراۃ (۴) فضل طہور

باب كراهية فضل طهور المرأة

(1) ابوداؤد ص:۱۳ ج:۱ "باب النهی عن ذالک" سنن نسائی ص:۷۲ ج:۱ "باب ذکر النہی عن الاغتسال بفضل الجنب"

المرأۃ للرجل پھر یہ تمام صورتیں یا معاً ہونگیں یا یکے بعد دیگرے؟ تو کل آٹھ ہوئیں۔ پھر ان صور کا وقوع وضو میں ہوگا یا غسل میں تو سولہ صورتیں ہوئیں پھر غسل عام ہے چاہے حیض کا ہو یا جنابت وغیرہ کا ہو۔

جمہور کے نزدیک یہ تمام صورتیں جائز ہیں البتہ امام ترمذی نے امام احمد واسحٰق کی طرف کراہیت کی نسبت کی ہے جمہور کا مذہب اگلے باب میں بیان کیا ہے امام احمد سے بھی ایک روایت جمہور کے مطابق ہے پھر امام احمد کے نزدیک بعض میں کراہیت بمعنی تحریمی ہے کراہت تنزیہی کے بعض صور کے جمہور بھی قائل ہیں وہ صورت جس میں امام احمد کے نزدیک کراہت تحریمی ہے وہ یہ ہے مثلاً عورت پانی خلوت میں استعمال کرے خلوت سے مراد یہ ہے کہ مرد عاقل بالغ او بقول بعض مؤمن اس کو نہ دیکھ رہا ہو تو مرد اسکو استعمال نہیں کر سکتا لہذا بچوں یا عورتوں کے سامنے پانی کے استعمال سے خلوت متاثر نہ ہوگی اس کے برعکس اگر مرد حالت خلوت میں پانی استعمال کرے تو امام نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ عورت وہ پانی استعمال کر سکتی ہے۔

ابن حجرؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اس میں اختلاف ہے لہذا اجماع کا دعویٰ صحیح نہیں۔ اگر معاً استعمال کرے چاہے وضو میں ہو یا غسل میں تو بالاتفاق جائز ہے۔

امام احمدؒ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن فضل طهور المرأة اور ثبوت وجواز کی احادیث ان صورتوں پر محمول ہیں جن میں خلوت نہیں۔

جمہور کا استدلال سابقہ باب کی روایت سے ہے کہ میمونہ فرماتی ہیں کہ میں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ساتھ غسل کیا اسی طرح حضرت عائشہؓ (2) کی ایک حدیث ہے کہ میں اور رسول اللہ ایک ساتھ غسل کرتے تو میں کہتی دع لی دع لی طریقہ استدلال یہ ہے کہ جب عورت نے ہاتھ ڈالا تو مستعمل ہوا پھر ایک ساتھ غسل کرنا دلیل ہے فضل طہور المرأۃ کے استعمال کے جواز پر۔

دلیل نمبر ۲ اگلے باب میں ابن عباس کی حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ٹب سے وضو کرنے کا ارادہ کیا تو حضرت میمونہؓ نے کہا کہ اس سے میں نے غسل جنابت کیا ہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" ان الماء لا یجنب"۔

---

(2) رواہ النسائی ص: ۴۷ ج: ا و مسلم ص: ۱۴۸ ج: ا

دلیل نمبر۳: ۔رواہ مسلم (3) عن ابن عباس ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان یغتسل بفضل میمونۃ وفی روایۃ احمد وابن ماجہ توضأ (4)

امام احمد کو جواب ا: ۔امام احمد کو جمہور کی طرف سے ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ نہی کی روایت اثبات کی روایت کا مقابلہ نہیں کرسکتی کیونکہ اثبات کی حسن صحیح ہے جبکہ نہی کی فقط حسن ہے وجہ یہ ہے کہ نہی کی روایت کے متن میں اضطراب ہے کہ بفضل طہور ہا کہا یا بفضل سور ہا کہا دوسری بات یہ ہے کہ نہی کی روایت میں ایک راوی ابوحاجب صدوق ہے جو کم درجے کے الفاظ تعدیل میں سے ہے جبکہ اثبات کی روایت میں تمام ثقات ہیں۔

جواب۲: ۔ابن العربی نے دیا ہے کہ نہی کی روایت اجنبیہ پر محمول ہے کہ اجنبیہ کا پانی مرد استعمال نہ کرے کیونکہ اس میں استحضار ہوتا ہے مستعملہ کا اور اس کی حالت کا۔

جواب۳: ۔یہ ہے کہ نہی کی روایت کراہت تنزیہی پر محمول ہے حضرت گنگوہی نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عورت عموماً پانی کے استعمال میں احتیاط نہیں کرتی الا یہ کہ کوئی مرد موجود ہو اس لئے معاً یا مرد کی موجودگی میں جائز ہے بلا کراہت تنزیہی۔دوسری وجہ کراہت تنزیہی کی یہ ہے کہ روایت سے بظاہر کراہت تحریمی معلوم ہورہی تھی جیسے کہ بعض کا اب بھی زعم ہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عمل سے ثابت کردیا کہ یہ تنزیہ کے لئے ہے۔

جواب۴: ۔ابن العربی نے دیا ہے کہ نہی کی روایت منسوخ ہے اور نسخ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہ کے فضل سے وضو کا ارادہ فرمایا تو حضرت میمونہ نے سابقہ نہی کو دیکھ کر کہا کہ میں اس پانی سے غسل جنابت کرچکی ہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" ان الماء لایجنب "معلوم ہوا کہ نہی سابق منسوخ ہے۔

جواب۵: ۔شاہ صاحب نے دیا ہے کہ نہی آداب معاشرت میں سے ہے یعنی یہ حکم ادبا ہے شرعاً نہیں چونکہ عورت عام طور پر نظافت کا خیال نہیں رکھتی تو فضل طہور سوء معاشرت کی طرف مفضی ہوسکتا ہے اس لئے شریعت نے تمام ان چیزوں سے منع کردیا جو سوء معاشرت کی طرف مفضی ہوں۔جیسا کہ نسائی (5) میں ہے کہ حضرت ام سلمہ سے پوچھا گیا کہ کیا عورت مرد کے ساتھ غسل کرسکتی ہے تو کہا" نعم اذا کانت کیسۃ "۔

---

(3) صحیح مسلم ص:۱۴۹ ج:۱" باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ" الخ (4) مسند احمد ص:۲۴۱ ج:۱۰ توضأ بفضل غسلہا الخ ابن ماجہ ص:۳۱ (5) نسائی ص:۴۷ ج:۱

لایجنب باب افعال سے ہے ایک نسخہ اس کا صورت سے معنی یہ ہوگا "الماء لایجنب جنبا"۔

فضل سؤر الجنبیہ مرد کے لئے مکروہ ہے سؤر سے مراد مائع چیزیں ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ مائع چیزوں میں منہ لگاتے وقت اس میں کچھ نہ کچھ لعاب آ ہی جاتا ہے جبکہ عورت جمیع اجزاء مستور ہے اور تلذذ کا بھی اندیشہ ہے مرد چونکہ مستور نہیں تو عورت اس کا سؤر استعمال کر سکتی ہے۔

باب ماجاء ان الماء لاینجسه شئ

یہاں سے امام ترمذی پانی کے احکام کا بیان کرنا چاہتے ہیں اس میں اپنی تحقیق کے مطابق الگ الگ باب قائم کئے ہیں پہلا باب مالکیہ کے مطابق ہے دوسرا باب شوافع وحنابلہ جبکہ تیسرا باب احناف کے مسلک کے مطابق ہے۔

رجال:۔

حسن بن علی سے اصحاب ستہ نے روایت لی ہے۔ ابو اسامہ کا نام حماد بن اسامہ ہے ثقہ ہے۔ ولید بن کثیر کی یحیی بن معین اور ابوداؤد دونوں نے توثیق کی ہے۔ محمد بن کعب ثقہ ہے۔ عبید اللہ بن عبد اللہ قال ابن حجر اس کو ابن عبد الرحمن بھی کہتے ہیں۔ انہوں نے کہا ہے کہ یہ مستور ہیں لیکن ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

انتوضأ من بیر بضاعة نووی فرماتے ہیں کہ مخاطب کا صیغہ زیادہ صحیح ہے اس لئے کہ بعض طرق میں تصریح ہے کہ کسی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کرتے ہوئے دیکھا بیر بضاعہ سے تو اس نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے ہوئے کہا انتوضأ ... الخ۔

بضاعة بالکسر والضم دونوں صحیح ہیں بالضم اولی ہے یہ کنواں مدینہ میں تھا۔ حیض جمع حیضة کی ہے بکسر الحاء ماہواری کے دوران استعمال کا کپڑا پھر یہ عام ہے چاہے استعمال کا ہو یا باندھنے کا ہو۔ نتن یہ بسکون التاء مصدر ہے بمعنی بدبو کے لیکن مراد یہاں بدبودار چیزیں ہیں یعنی مصدر اپنے معنی پر نہیں ہے اور نتن بکسر التاء بمعنی بدبودار چیزیں۔

ان الماء میں الف لام عہد کے لئے ہے یعنی وہ پانی جس کے متعلق سوال کیا گیا جبکہ عند البعض یہ الف لام جنس کے لئے ہے یعنی کوئی پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے اقوال بیس سے زائد ہیں لیکن چار ان میں سے مشہور ہیں۔

۱) بعض اہل ظواہر کا کہنا یہ ہے کہ جب تک رقت وسیلان باقی ہے اگر چہ اوصاف ثلاثہ متغیر ہو جائیں پانی پاک رہے گا۔

۲) امام مالک کا قول یہ ہے کہ جب تک احد اوصاف الثلاثۃ (طعم یا ریح یا لون) متغیر نہ ہو پاک ہی رہے گا ان دونوں مذہبوں کے مطابق قلت وکثرت کے اعتبار سے تحدید نہیں تو اگر چہ پانی قلیل کیوں نہ ہو جب تک اوصاف ثلاثہ میں تغیر نہ ہو ناپاک نہ ہوگا۔ اول مذہب والوں نے رقت وسیلان حد مقرر کیا ہے جب کہ دوسرے مذہب والوں نے تغیر اوصاف کو حد بنایا ہے۔

باقی دو مذہبوں نے قلت وکثرت کا اعتبار کیا ہے لہذا قلیل پانی کے اگر چہ اوصاف متغیر نہ ہوں نجاست سے ناپاک ہوگا اور اگر کثیر ہو تو اس میں تغیر اوصاف کا اعتبار ہے اگر نجاست سے احد الاوصاف میں تغیر آیا تو ناپاک ورنہ پاک ہے۔ باقی قلت وکثرت کی مقدار کیا ہے تو حنابلہ وشافعیہ کے نزدیک قلتین ہے اگر قلتین سے کم ہے تو قلیل اگر قلتین ہو تو کثیر ہے۔

چوتھا مذہب حنفیہ کا ہے اس بارے میں حنفیہ کے مذہب میں متعدد اقوال ہیں لیکن اصل مذہب یہ ہے کہ جب پانی کے نجس ہونے کا یقین ہو یا ظن غالب ہو کہ وہ ناپاک ہے تو وہ پانی نجس ہے چاہے سمندر اور نہر کا پانی کیوں نہ ہو اسی طرح کنویں کا یا اس سے کم پانی کیوں نہ ہو اور اس یقین وظن کا دارومدار خلوص الاثر پر ہے یعنی ظن غالب یہ کہتا ہو کہ یہاں تک نجاست پہنچی ہوگی۔ پھر خلوص الاثر کی علامت یہ بتلائی گئی ہے کہ ایک طرف کے ہلانے سے اس کی لہر دوسری طرف پہنچ جائے تو یہ علامت اس بات کی ہوگی کہ وہاں تک نجاست بھی پہنچی ہوگی لہذا ساحل سمندر پر عین نجاست کی جگہ پانی ناپاک ہوگا۔

حنفیہ نے کسی خاص مقدار کی تعیین اس لئے نہیں کی کہ یہ کسی صریح وصحیح حدیث سے ثابت نہیں۔ یہ بحث اس وقت ہے کہ اگر تغیر اوصاف ثلاثہ نہ ہوں اور اگر تغیر ہوا احد الاوصاف کا تو وہ مشاہدۃً ناپاک ہے خلاصہ یہ ہوا کہ

تغیر اوصاف کے بعد پانی ناپاک ہوجائے گا لہذا مذاہب ثلاثہ میں اختلاف تغیر احد الاوصاف سے پہلے کا ہے۔

اہل ظواہر کی دلیل :۔

''وانزلنا من السماء ماء طهورا'' لہذا پانی پاک ہی رہے گا۔ پھر اہل ظواہر نے اس کو اپنے اطلاق پر رکھا ہے کہ جب تک طبیعت پانی کی باقی ہے جو کہ رقت وسیلان ہے تو پانی طاہر ہی رہے گا۔ مالکیہ ابن ماجہ (1) کی روایت کی وجہ سے اس میں تقیید کرتے ہیں ''الماء طهور لاينجسه شئ الا ماغلب على طعمه او لونه او ريحه'' اہل ظواہر کہتے ہیں کہ یہ تقیید صحیح نہیں کیونکہ اس روایت میں رشدین بن سعد ہے جو کہ ضعیف ہے لہذا یہ اطلاق ہی پر رہے گا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں خلقت کا بیان ہے کہ پانی خلقۃً پاک ہے یہ مطلب نہیں کہ ناپاک ہوتا ہی نہیں۔

دوسرا استدلال:۔ قولہ تعالیٰ ''فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا'' یہاں ماء نکرہ تحت النفی واقع ہے مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی پانی نہ ملے تو تیمم جائز ورنہ نہیں اور جس میں وقوع نجاست ہو وہ بھی پانی ہے لہذا اس کے ہوتے ہوئے تیمم جائز نہیں معلوم ہوا کہ پاک ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں ماء سے مراد ماء طاہر ہے یعنی قابل استعمال پانی مراد ہے اور اگر ظاہر ہی پر رکھیں پھر تو وہ پانی جس میں احد الاوصاف متغیر ہو جیسے گٹر کا پانی، اس کی موجودگی میں بھی تیمم جائز نہیں ہونا چاہئے حالانکہ مالکیہ جائز کہتے ہیں معلوم ہوا کہ ماء اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ طاہر مراد ہے۔

تیسرا استدلال مذکورہ باب کی روایت سے ہے الماء طهور لاينجسه شئ یہاں الف لام جنس کے لئے ہے پھر اہل ظواہر اطلاق پر رکھتے ہیں اور مالکیہ تقیید کرتے ہیں تغیر اوصاف کے ساتھ کما مر

جواب الف لام جنس کے لئے نہیں بلکہ عہد کے لئے ہے مطلب یہ ہوگا الماء الذي تسئلون عنه لاينجسه شئ مما تتوهمون۔

صحابہ کے ذہن میں دو باتیں تھیں ایک یہ کہ یہ کنواں نشیب میں تھا اور لوگ اس کے آس پاس گندگی

باب ماجاء ان الماء لاينجسه شئ

(1) ابن ماجہ ص: ۴۰

ڈالتے پھر پاؤں کے ذریعے چلنے سے یا ہواؤں کے ذریعے ان گندگیوں کا کنویں میں گرنے کا وہم تھا تو یہ شک اس بنیاد پر تھا کہ یہ پانی محفوظ نہیں ہوگا لہذا اس کو استعمال نہیں کرنا چاہئے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وہم سے ناپاک نہیں ہوسکتا کیونکہ الیقین لا یزول الا بالیقین اور یہ توجیہ اس لئے ضروری ہے کہ مدینے میں پانی کی قلت تھی حتیٰ کہ بعض محلوں میں پانی قیمتاً ملتا تھا جب کہ ایک یہودی پانی بیچا کرتا تھا تو حضرت عثمانؓ نے آدھا خریدا اور دن دن کی باری مقرر کی تو حضرت عثمان ایک دن بہت سا پانی نکال کر جمع کرتے تو یہودی کا پانی کوئی نہ خریدتا تو یہودی نے مجبور ہو کر باقی بھی بیچ دیا۔ تو کیسے ممکن ہے کہ لوگ پانی کو خراب کرتے ہونگے؟

بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ منافق لوگ ایسا کرتے تھے کہ پانی میں گندگی ڈالتے تو شاہ صاحب نے جواب دیا ہے کہ یہ مسئلہ انسانیت سے متعلق ہے اور منافق و کافر وغیرہ اس میں برابر ہیں لہذا کوئی بھی انسان یہ حرکت نہیں کرسکتا۔

دوسری وجہ اور دوسری بات ان کے ذہن میں یہ تھی کہ زمانۂ جاہلیت میں یہ چیزیں پانی میں ڈالا کرتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کنویں کو صاف کرایا لیکن پھر بھی کیچڑ و دیوار تو وہی تھیں تو وہم ہوا کہ کان یلقی..الخ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہم دور کردیا کہ دیوار وغیرہ کے دھونے کی ضرورت نہیں۔

یہ جواب تو اس وقت ہے کہ اس روایت کی صحت تسلیم کرلی جائے ورنہ بعض نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے ناقابل حجت ہے کیونکہ اس میں ولید بن کثیر ہے جس کی تضعیف بعض محدثین نے کی ہے گو کہ ابن معین اور ابوداؤد نے توثیق کی ہے اسی طرح عبید اللہ بن عبد اللہ کو ابن حجر نے مستور کہا ہے ضعف کے علاوہ سند میں اضطراب بھی ہے کبھی عبید اللہ بن عبد اللہ کبھی عبد اللہ بن عبد الرحمٰن کبھی ابن عبد الرحمٰن بعض میں عبد اللہ بن عبد اللہ آیا ہے لہذا اتنے اہم مسئلے میں ایسی روایت کو بنیاد نہیں بناسکتے۔

جواب۳:۔ آپ کے بقول اگر یہ کنواں چھوٹا تھا اور ساری گندگیاں اس میں ڈالی جاتی تھیں خون آلود کپڑے کتے وغیرہ تو تغیر کیسے نہیں آئے گا فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔

جواب۴:۔ امام طحاوی (2) نے واقدی کا قول نقل کیا ہے کہ بیر بضاعہ کا پانی جاری تھا۔

---

(2) شرح معانی الآثار ص:۱۲ ج:۱ "باب ما تقع فیہ النجاسۃ"

اعتراض نمبرا:۔ واقدی ضعیف ہے۔۲۔ ابوداؤد (3) فرماتے ہیں کہ میں نے قتیبہ سے سنا کہ اس کا پانی زیادہ سے زیادہ ناف کے نیچے تک اور کم از کم گھٹنوں تک ہوتا تھا۔۳۔ ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے اس کو ناپا تو وہ چھ ذراع کا نکلا تو وہ کنواں چھوٹا تھا جاری کیسے ہوگا؟

جواب:۔ واقدی ضعیف ہے مگر حدیث میں لیکن تاریخ میں امام تھے اور بہت سارے لوگوں نے ان کی توثیق کی ہے خود امام مالکؒ ان کے فتوی اور نقل پر اعتماد کرتے تھے اور اگر ہم تسلیم کرلیں کہ واقدی ضعیف ہے تو اس مسئلے میں قرائن موجود ہیں کہ ان کی بات صحیح ہے۔

(۱) یہ کہ بخاری ج ۲ (4) باب تسلیم الرجال علی النساء میں حضرت سہل سے روایت ہے۔

قال كنا نفرح بيوم الجمعة قلت ولم قال كانت عجوز لنا ترسل الى بضاعة قال ابن مسلمة نخل بالمدينة فتاخذ عن اصول السلق فتطرحه فى قدر و تكركر حبات من شعير۔

اس میں دو لفظ قابل توجہ ہیں ایک نخل بالمدینہ مطلب یہ ہے کہ اس کنویں سے باغ آباد تھا دوسرا یہ کہ وہ چقندر منگواتی تھی اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں پانی ہو باقی قتیبہ وابوداؤد کا یہ کہنا کہ چھوٹے سے کنویں سے جریان ماء کس طرح ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قلت ماء و کثرتہ یہ صغر بیر و کبر ہا پر موقوف نہیں کبھی چھوٹی سی جگہ سے زیادہ پانی نکلتا ہے اور یہ مشاہدہ ہے پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے برکات ہوا کرتی تھیں تو اگر اس وقت پانی زیادہ ہو پھر کم ہو گیا ہو تو کوئی استحالہ نہیں کیونکہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تقریباً دو ڈھائی سو سال کا واقعہ ہے اور یہ بھی متفق علیہ بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد برکتیں ختم یا کم ہوئیں نیز عام مشاہدہ بھی یہی ہے کہ کنواں کبھی سال دو سال مثلاً چلتا ہے پھر اس کا پانی کم یا ختم ہو جاتا ہے۔

(۲) صحیح روایت میں ہے کہ انتوضا من بير بضاعة کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابیؓ نے وضو کرتے ہوئے دیکھا بیر بضاعہ کے پانی سے اور بیر سے وضو تب ہی ہو سکتا ہے کہ جب اس کا پانی جاری ہو۔ تدبر

---

(3) ابوداؤد ص:۱۱ ج:۱ "باب ما جاء فی بیر البضاعۃ"

(4) صحیح بخاری ص:۹۲۳ ج:۲

مالکیہ کے خلاف حنفیہ کے دلائل:۔

(۱)قولہ تعالیٰ ویحرم علیھم الخبائث اس میں خلط اور غیر خلط کی قید نہیں معلوم ہوا کہ خبیث اور گندی چیز چاہے منفرد ہو یا مخلوط ہو حرام ہے۔

دلیل ثانی:۔ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث ہے لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ثم یتوضا منہ ص ۲۱ قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح وجہ استدلال یہ ہے کہ پیشاب سے تغیر احد اوصاف نہیں آتا اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا معلوم ہوا کہ تغیر اوصاف سے تحدید درست نہیں۔

دلیل ثالث:۔ترمذی میں عن ابی ہریرہ مرفوعا اذا استیقظ احدکم من اللیل فلایدخل یدہ فی الاناء حتیٰ یفرغ علیھا مرتین او ثلاثا ص ۱۳ اس میں بھی تغیر اوصاف کا ذکر نہیں۔

استدلال رابع:۔رواہ مسلم (5)مرفوعا عن ابی ہریرۃ لایغتسل احدکم فی الماء الدائم وھو جنب فقال کیف یفعل یا ابا ہریرۃ قال یتناولہ تناولا غسل سے پانی میں تغیر نہیں آتا پھر بھی ممانعت فرمائی۔

استدلال خامس:۔ولوغ الکلب (6) کی حدیث سے ہے جس میں ہے یغسل الاناء اذا ولغ فیہ الکلب سبع مرات یہاں بھی عدم تغیر اوصاف کے باوجود ناپاکی کا حکم لگایا۔

استدلال سادس:۔سور ہرہ کے طاہر ہونے کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدم تغیر اوصاف ثلاثہ نہیں بتائی بلکہ طواف (انھا من الطوافین علیکم والطوفات) علت بتائی۔(7)

اور یہ سب احادیث صحیح ہیں اگر ترجیح کو دیکھا جائے تو یہ احادیث راجح ہیں اور اگر تطبیق دی جائے تو وہی توجیہات کی جائیں گی جو مذکور ہوئیں۔

---

(5) صحیح مسلم ص:۱۳۸ ج:۱ ”باب النھی عن البول فی الماء الراکد“

(6) رواہ مسلم ص:۱۳۷ ج:۱ ”باب حکم ولوغ الکلب“

(7) کمافی ابی داؤد ص:۱۲ ج:۱ ”باب سور الہرۃ“ ھکذا رواہ غیرہ من ائمۃ الحدیث

باب منه آخر

رجال:۔

محمد بن جعفر ثقہ ہے۔زبیر سے مراد زبیر بن العوام ہے۔عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر ثقہ ہے۔

امام ترمذی اپنے صنیع کے مطابق دوسرا باب شافعیہ کے متعلق ذکر کرتے ہیں۔

فلاۃ بمعنی صحراء، وماینوبہ کا عطف ماء پر ہے مطلب یہ ہے کہ سائل پانی کے متعلق اور پانی پر بار بار آنے والے جانوروں کے متعلق سوال کر رہا تھا۔ اس روایت سے امام احمد وشافعیؒ استدلال کرتے ہیں کہ قلتین یا زیادہ پانی تغیر احد الاوصاف کے بغیر ناپاک نہیں ہوگا۔

مالکیہ وحنفیہ اس حدیث پر صحت کے اعتبار سے چھ اعتراضات کرتے ہیں۔

(۱) محمد بن اسحاق اس حدیث میں ہے جس کو امام مالکؒ نے کذاب قرار دیا ہے۔ یہ اعتراض محمد بن اسحٰق والی سند پر ہے۔

(۲) دوسری سند پر ہے کہ ولید بن کثیر کے شیخ میں اضطراب ہے بعض میں محمد بن جعفر بن الزبیر عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر ہے جیسا کہ ترمذی میں ہے۔ بعض میں محمد بن عباد بن جعفر ہے۔ اسی طرح محمد بن جعفر کے شیخ عبید اللہ بن عبد اللہ بھی مذکور ہوتے ہیں جیسے کہ ترمذی میں ہے کبھی عبد اللہ بن عبد اللہ کا ذکر ہوتا ہے اسی طرح اس میں رفعاً ووقفاً بھی اضطراب ہے ترمذی میں مرفوع ذکر ہے ابوداؤد (1) میں موقوف علی ابن عمرؓ ہے۔

(۳) روایت کا متن مضطرب ہے بعض طرق میں قلتین آیا ہے بعض میں قلتین اوثلاثا بعض میں قصاعداً بعض میں اربعین قلۃ آیا ہے بعض میں اربعین دلواً آیا ہے بعض میں اربعین دلواً غرباً آیا ہے یہ تمام طرق دارقطنی (2) میں مروی ہیں۔

باب منه آخر

(1) ابوداؤد ص:۱۰ ج:۱

(2) دارقطنی متن ص:۱۹ الی ص:۲۱ ج:۱

(۴) قلہ کے معنی میں تعیین نہیں یہ تین معنوں میں مشترک ہے جیسا کہ قاموس نے اس کی تصریح کی ہے۔ ا۔انسان کا قد ۲۔ پہاڑ کی چوٹی ۳۔ مٹکا یہاں معنی مراد کی تصریح نہیں ہے۔

(۵) اس کے مصداق میں اضطراب ہے کہ اگر مٹکا ہے تو کس جگہ کا مٹکا ہے اگر وہ ہجر کے مٹکوں کی تصریح کریں تو ہجر بھی دو جگہ ہے ایک مدینہ کے قریب ایک بحرین (یمن) میں۔

(۶) ابن حجر نے امام شافعی کے نو اقوال نقل کئے ہیں تعیین کے بارے میں۔ یہ دلیل ہے مقدار کے متعین نہ ہونے کی۔ صاحب حاوی فرماتے ہیں کہ جب شافعیؒ کے عصر میں مٹکے کا حساب نہیں رہا تو قرب کا حساب لگایا گیا پھر جہاں قرب بھی متعارف نہ تھے جیسے کہ بصرہ وغیرہ کہ وہاں پانی کثیر ہے قرب کی ضرورت نہیں۔ تو رطل کا حساب لگایا گیا پھر مقدار ارطال میں بھی اقوال مختلف ہیں ۵۰۰/۶۰۰/۱۰۰۰ تک کے اقوال ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ ابن عبدالبرؒ قاضی اسماعیل ابوبکر ابن العربی وغیرہ نے اس حدیث کو قبول کرنے سے انکار کیا ہے اور اس پر جرح کی ہے اور جرح مقدم ہوتی ہے تعدیل پر۔ حالانکہ یہ بات مقدمہ میں گذری ہے کہ امام مالکؒ کے مذہب کی بنیاد اور دارومدار اکثر ابن عمرو تعامل اہل مدینہ پر ہے اور یہ روایت ابن عمرؓ سے مروی ہونے کے باوجود اس کو مذہب نہیں بناتے خود شافعیہ میں امام غزالی وغیرہ اس حدیث سے مطمئن نہیں۔

رہی علامہ خطابی کی یہ بات کہ نجوم العلم نے اس کی تصحیح کی ہے تو بنوری (3) فرماتے ہیں کہ نجوم العلم نے اس کی تضعیف بھی کی ہے۔ حنفیہ میں سے امام طحاوی (4) نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے "خبر القلتین صحیح واسنادہ ثابت وانما ترکنا لانا لانعرف ماالقلتین کمافی الحاشیۃ۔

صحت حدیث کی تقدیر پر اول اعتراض کا جواب یہ ہے کہ محمد بن اسحٰق قابل حجت ہے کمامر فی تذکرتہ اعتراض ثانی کا جواب یہ ہے کہ ولید بن کثیر نے محمد بن جعفر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں سے یہ روایت سنی ہے اسی طرح ابن عمرؓ سے روایت کرنے والے ان کے دونوں صاحبزادے ہیں عبداللہ بھی اور عبیداللہ بھی۔

رفع ووقف کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ بعض طرق سے مرفوع منقول ہو بعض سے موقوف تو

---

(3) معارف السنن ص:۲۳۱ ج:۱

(4) شرح معانی الآثار ص:۱۵ ج:۱ ولفظہ لا ان القلۃ التی صحنا ہا ان ہا تین القلتین لم یبین لنا فی ہذہ الآثار…الخ

اعتراض نہ رہا۔

اعتراض ثالث کا جواب یہ ہے کہ صحیح متن قلتین والا ہے یہ راجح ہے اور ترجیح سے اضطراب رفع ہوتا ہے۔

اعتراض ۴ کا جواب یہ ہے کہ یہاں بات پانی کی ہورہی تو قامۃ الرجل یا پہاڑ کی چوٹی مراد نہیں مراد مٹکا ہے۔

اعتراض ۵ کا جواب یہ ہے کہ حجازی مٹکا مراد ہے۔

اعتراض ۶ کا جواب یہ ہے کہ اس کی مقدار پانچ مشک یا پانچ سو رطل ہے تو یہ تمام اعتراضات اگرچہ مجاب ہیں مگر ہم یہ کہتے ہیں کہ پھر بھی یہ حدیث زیادہ سے زیادہ حسن کے درجے تک پہنچتی ہے اور پانی کا مسئلہ تو انتہائی اہم ہے طہارت اور صلوٰۃ کا دارومدار اس پر ہے اس کیلئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ پانی کا مسئلہ عموم بلوی ہے ہر ایک کو درپیش ہے اگر اس میں تحدید ہوتی تو ابن عمرؓ کے علاوہ بھی کوئی ذکر کرتا مگر ذکر نہ کرنا نیز مکہ مدینہ شام کوفہ میں کسی نے اس کو اپنا مذہب نہ بنایا یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ نے بھی اس کو تعامل اہل مدینہ نہ ہونے کی وجہ سے اپنا مذہب نہیں بنایا۔

جواب ۳:۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں کہ بیر زمزم میں زنجی مرگیا تو عبداللہ بن زبیر نے پورے کنویں کا پانی نکال کر خالی کرانا چاہا مگر چونکہ اس میں چشمہ تھا تو نہ کر سکے۔ حالانکہ کنویں کا پانی تو قلتین سے یقیناً زیادہ تھا اور یہ کام تمام صحابہ کی موجودگی میں ہوا کسی نے نکیر نہیں کی معلوم ہوا کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصول کے لحاظ سے اس سے قانون مستنبط کرنا صحیح نہیں قانون یہ ہے "المعرفۃ اذا اعیدت معرفۃ کانت عین الاولیٰ" "المعاد فی الجواب کالمذکور فی السوال سوال میں الماء معرفہ ہے اس پانی کے متعلق سوال ہے جو دشت وصحراء میں ہے جواب میں بھی الماء آیا ہے معلوم ہوا کہ وہی پانی مراد ہے شاہ صاحب نے یہ تفصیل کی ہے کہ یہ اس پانی کے بارے میں سوال تھا جو مکہ ومدینہ کے درمیان تھا اور وہ بقول شاہ صاحب جاری ہوتا تھا اور گڑھوں میں جمع ہوتا تھا تو یہ قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔ یہ گھروں کے پانی کے متعلق سوال نہیں۔

دوسری توجیہ گنگوہیؒ نے کی ہے کہ قلتین پانی اگر پھیلا دیا جائے اس طور پر کہ جانب آخر میں خلوص اثر نہ ہو تو وہ ہمارے ہاں بھی پاک ہے۔

تیسری توجیہ یہ ہے کہ سائل کے سوال کا منشاء درندوں کے آنے کا وہم تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دور کردیا۔

باب كراهية البول في الماء الراكد

یہ باب امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کے مطابق ہے راکد سے مراد وہ پانی ہے جو ٹھہرا ہوا ہو دائم جو پانی منقطع نہ ہو۔ بعض کے بقول راکد اور دائم مترادفین ہیں۔

رجال:۔

ہمام بن منبہ کی ابن معین نے توثیق کی ہے۔ بخاری (1) کی روایت میں الذی لا یجری کا اضافہ ہے اور ثم یتوضأ کے بجائے ثم یغتسل فیہ کا ذکر ہے تو وضو اور غسل دونوں کا حکم معلوم ہوا اس حدیث میں کئی مباحث ہیں۔

بحث نمبرا:۔

ثم یتوضأ یا ثم یغتسل کا اعراب کیا ہے؟ تو بعض شراح نے اس کو مرفوع قرار دیا ہے اور اس کا عطف کیا ہے لا یبولن پر یعنی نفی پر نہ کہ منفی پر اور اس قسم کی عبارت سے تقبیح مقصود ہوتی ہے جیسے کہ دوسری روایت میں ہے "لایضربن احد کم امرأته ضرب الامة ثم یضاجعها" مقصد یہ ہے کہ عاقل کی شان سے یہ بعید ہے کہ ضرورت والی چیز کو نا قابل استعمال بنائے جیسے کہ بیوی کو مارنا حالانکہ اس سے ضرورت منقطع نہیں ہوتی تو مارنا ممنوع قرار دیا۔ اسی طرح پانی سے بھی وضوء و غسل کی ضرورت منقطع نہیں ہوتی پھر اس میں پیشاب کرنا عقل سے بعید ہے عند البعض یغتسل، یتوضأ مجزوم ہے اور اس کا عطف یبولن یعنی منفی پر ہے۔

اشکال:۔ اگر یبولن پر عطف ہو پھر تو یتوضأن او یغتسلن ہونا چاہئے تا کہ معطوف علیہ و معطوف یکساں

باب كراهية البول في الماء الراكد

(1) صحیح بخاری ص: ۳۷ ج: ۱ "باب البول فی الماء الدائم"

ہوں۔

جواب یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کیونکہ کبھی متکلم کا مقصد ایک کی تاکید ہوتی ہے دوسرے کی نہیں تو ایک کو مؤکد کرتا ہے دوسرے کو نہیں۔

عند البعض یتوضا او یغتسل منصوب ہے ان ناصبہ کی وجہ سے جو یہاں مقدر ہے۔

اشکال نمبرا:۔ ان ناصبہ ثم کے بعد مقدر نہیں ہوتا بلکہ واؤ کے بعد ہوتا ہے۔

ابن حاجب نے جواب دیا ہے کہ ثم یہاں بمعنی واؤ ہے۔

اشکال ۲:۔ یہ ہے کہ اگر ثم بمعنی واؤ کر دیں پھر جمع بین البول والوضوء او الغسل ممنوع ہوا نہ کہ فقط بول فی الماء۔

جواب:۔ ضروری نہیں کہ ایک لفظ سے سارے احکام مستنبط ہوں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایک حکم ایک سے اور دوسرے حکم دوسرے سے مستنبط ہوں۔ یہاں بھی اسی طرح ہے جمع بین البول والوضوء او الغسل کی ممانعت اس روایت سے معلوم ہوئی انفرادی پیشاب کی ممانعت فی الماء دوسری روایت سے معلوم ہوئی۔

بحث نمبر۲:۔

اگر کوئی پیشاب کرے تو اس کی کیا حیثیت ہے؟ تو اگر تغیر اوصاف ہو تو مکروہ تحریمی ہے ورنہ مکروہ تنزیہی ہے یہ مالکیہ کا قول ہے۔ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک اگر قلتین سے کم ہے تو نہی تحریم کے لئے ہے اگر زیادہ ہے تو تنزیہ کے لئے ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیشاب مطلقاً مکروہ تحریمی ہے ماء راکد میں۔ اگر پانی قلیل ہو تو تنجیس ماء کی وجہ سے ممنوع ہے اگر پانی کثیر راکد ہے تو بول اس لئے اسمیں ممنوع ہوگا کہ اگر اجازت دی جائے تو رفتہ رفتہ تغیر اوصاف آئے گا۔ تو سداً للذرائع اس کو ممنوع قرار دیا گیا۔

امام قرطبیؒ نے بھی یہ کہا ہے کہ مطلقاً بول فی الماء الراکد ممنوع ہے قلیل میں تنجیس کی وجہ سے اور کثیر میں سداً للذرائع۔

بحث نمبر۳:۔

اس پانی کے متعلق ہے جس میں نجاست (پیشاب) واقع ہوجائے مالکیہ کے نزدیک اگر تغیر احدالاوصاف ہوا تو ناپاک ورنہ نظافت کے خلاف تو ہے ہی۔ حنابلہ وشوافع کے نزدیک قلتین سے کم پانی ناپاک اس سے زیادہ پاک ہوگا جب تک کہ تغیر احدالاوصاف الثلاثہ نہ ہو۔ حنفیہ کے نزدیک اگر پانی قلیل ہو تو ناپاک اگر کثیر ہے تو وہ پانی مستقذر ہے۔

بحث نمبر۴:۔

یہ نہی فقط پیشاب کے ساتھ خاص ہے یا ہر نجس کو شامل ہے؟ تو عندالجمہور ہر نجس کو شامل ہے اسی طرح پیشاب خود کرے یا برتن میں کرکے پانی میں گرائے البتہ بعض بول مایوکل لحمہ اور مالا یوکل لحمہ میں فرق کرتے ہیں اول کو مکروہ تنزیہی قرار دیتے ہیں جبکہ ثانی کو مکروہ تحریمی قرار دیتے ہیں۔ داؤد ظاہری فرماتے ہیں کہ اگر فعل پیشاب کیا تو حرام ہے اور پانی ناپاک ہے جبکہ اگر برتن میں پیشاب کرکے ڈالے تو پاک ہے اسی طرح اگر غائط کرے تب بھی پاک ہے جب تک رقت وسیلان باقی ہو۔ اسی طرح خون وغیرہ بھی انکے نزدیک ممنوع نہیں کہ پانی میں ڈالا جائے۔ گویا ان کے نزدیک نہی فقط پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور وہ بھی بائل کے ساتھ مختص ہے لہذا دوسروں کے لئے استعمال جائز ہے۔ کیونکہ لا یبولن کہا گیا ان کے مسائل بعض عجیب ہیں بعض اعجب ہیں بعض اعجب الاعجب ہیں۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس سے اہل ظواہر کے جمود علی الظاہر کا پتہ چلتا ہے۔

البتہ جمہور پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ اگر ساری نجاستوں کا پانی میں ڈالنا ممنوع ہے تو بول کی تخصیص کیوں کی؟

جواب یہ ہے کہ جب آدمی پانی دیکھتا ہے یا بدن پر لگتا ہے تو پیشاب آتا ہے اس لئے خصوصاً اس سے منع فرمایا۔

باب ماجاء فی ماء البحر انه طهورٌ

اس باب سے مقصد یہ ہے کہ مذکورہ اختلاف ماء البحر میں نہیں ہے اور نہ اس پانی میں جو کہ ماء البحر کے حکم میں ہو جیسے کہ دریاؤں یا نہروں کا پانی وغیرہ بلکہ اختلاف ماء راکد میں ہے کمامر۔

رجال:۔

صفوان بن سلیم ثقہ ہے۔ بڑے عبادت گذار تھے کہا جاتا ہے کہ اتنے عبادت گذار تھے کہ اگر ان کو کہا جائے کہ کل قیامت ہے تو اس کی عبادت میں کوئی فرق نہیں آئے گا کیونکہ عبادت اتنی زیادہ تھی کہ اس سے زیادتی نہیں ہوسکتی۔ سعید بن سلمہ کی توثیق نسائی نے کی ہے۔ مغیرہ بن ابی بردہ کی بھی نسائی نے توثیق کی ہے۔

قولہ سئال سائل کا نام عبد، عبید، حمید، یا عبداللہ مدلجی تھا یہی راجح ہے۔ بعض روایات میں اضافہ ہے کہ ہم شکار کھیلتے ہیں تو اگر شکار ملے تو واپس آجاتے ہیں اگر نہ ملے تو سمندر میں دور نکل جاتے ہیں ہم اپنے ساتھ کم پانی لیتے ہیں اگر اس سے وضو کریں تو سمندر کا پانی کھارا ہونے کی وجہ سے پی نہیں سکتے اور ہمیں پیاس لگتی ہے تو کیا ہم سمندر کا پانی وضو کے لئے استعمال کر سکتے ہیں؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کا پانی پاک ہے تو استعمال جائز ہے۔ طہور صفت مشبہ ہے ماءہ فاعل ہے الحل میتۃ میں میتۃ فاعل ہے الحل کا۔

سوال:۔ سائل کا سوال پانی کے متعلق تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں میتۃ کا اضافہ فرمایا تو سوال وجواب میں موافقت نہیں۔

جواب:۔ یہ ہے کہ یہ محسنات فتوی میں سے ہے کہ سائل کے سوال کے جواب میں جواب کے ساتھ ایک مفید مشورہ بھی دے جیسے کہ معانی وبیان میں اسلوب حکیم ہوتا ہے اسی طرح فتوی میں محسنات فتوی ہوتے ہیں۔

سوال:۔ سائل کو یہ سوال کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی حالانکہ بعض سوالات سے قرآن نے منع فرمایا ہے۔

جواب ا:۔ سمندر کا پانی ملون ہوتا ہے تو اس کو تردد ہوا کہ اس کا حکم بھی عام پانی کی طرح ہوگا۔

(۲) اس میں سوحت ہوتی ہے تو شبہ ہوا کہ یہ چونکہ خالص نہیں تو قابل استعمال ہوگا یا نہیں؟ یا منشاء سوال یہ ہے کہ یہ بات مشہور ہے کہ سمندر میں جانداروں کی تعداد خشکی کی بہ نسبت بہت زیادہ ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ وہ بول و براز بھی کرتے ہوں گے اور مرتے بھی ہونگے تو اثر نجاست کا اس پر پڑیگا۔ اور یا منشاء سوال وہ ہے جس کی طرف ترمذی نے اشارہ کیا ہے وقال عبداللہ بن عمرو ہو نار وجہ یہ ہے کہ وضو اور آگ میں تضاد ہے۔

نسائی (1) نے متعدد احادیث ذکر کی ہیں جس میں ہے اللہم اغسل خطایای بالماء والثلج والبرد وجہ اس کی یہ ہے کہ آگ اثر ہے گناہوں کا اور جس طرح پانی آگ کو بجھاتا ہے تو گناہوں کو بھی ختم کرتا ہے بشرطیکہ قانون شرعی کے مطابق (وضوء کے لئے) استعمال کیا جائے۔

ابوداؤد (2) میں ہے لاتر کب البحر الا حاجا او معتمرا او غازیا فی سبیل اللہ لان تحت البحر نارا و تحت النار بحرا حضرت علی سے کسی نے کہا کہ فلاں یہودی کہتا ہے کہ جہنم بحر میں ہے تو انہوں نے تصدیق فرمائی واذا البحار سجرت سے استدلال فرمایا اور یہ عین ممکن ہے کہ پانی کو آگ میں تبدیل کیا جائے۔ آج کل یہ قرین قیاس بھی ہے کیونکہ سمندر میں ہیڈرول ہے ہوسکتا ہے کہ یہ بڑھ جائے اور یہ آگ بن جائے۔

دوسری توجیہ یہ ہوسکتی ہے جہنم کو سمندر پر رکھا جائے جیسا کہ قرآن میں ہے" وبرزت الجحیم للغاوین" اس وجہ سے انہوں نے سوال کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کا پانی پاک ہے۔ اور چونکہ سوال کا منشاء یہی تھا کہ اس میں جانور مرتے ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الحل میتۃ یعنی اگر کھانے کی ضرورت سمندر میں پڑے تو اس کو کھا بھی سکتے ہو یا مطلب یہ ہے کہ اس کا میتہ پاک ہے لہذا اسکے پانی میں رہنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ کما یجئی تفصیلہ

سمندر میں کون کون سی چیزیں حلال ہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

باب ماجاء فی ماء البحر انه طهور

(1) نسائی ص:۲۱

(2) ابوداؤد ص:۳۴۴ ج:۱ "باب فی رکوب البحر فی الغزو"

امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ سوائے خنزیر بحری کے ہر چیز حلال ہے۔ خنزیر کے بارے میں ان کے مختلف اقوال ہیں۔ امام مالکؒ سے ایک حرمت کا ایک کراہت کا ایک توقف کا قول منقول ہے۔

امام شافعیؒ سے اس بارے میں چار اقوال منقول ہیں۔

(۱) حنفیہ کے مطابق (۲) خشکی کے جتنے جانور حلال ہیں وہ تمام بحر میں بھی حلال ہیں اور جو خشکی کے حرام ان کی طرح جانور بحر میں بھی حرام، اور جن بحری جانوروں کا مثل بری میں نہیں ہے وہ حلال ہیں۔ (۳) ضفدع، تمساح، سلحفاۃ، کلب بحری اور خنزیر بحری حرام باقی تمام حلال ہیں۔ (۴) ضفدع کے علاوہ باقی تمام جانور حلال ہیں۔ علامہ نوویؒ نے اس آخری قول کو ترجیح دی ہے اور اسے شافعیہ کا مفتی بہ قول قرار دیا ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ضفدع اور تمساح کے علاوہ باقی سب حلال ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک سمک حلال ہے الا الطافی باقی سب حرام ہیں۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل احل لکم صید البحر وطعامه (3) طریق استدلال یہ ہے کہ آیت میں صید بمعنی مصید ہے مصدر بمعنی للمفعول ہے لہذا ہر شکار کی ہوئی چیز حلال ہے۔

استدلال ۲ باب کی مذکورہ حدیث سے ہے جس میں الحل میتۃ میں اضافت برائے استغراق ہے لہذا ہر میتۃ حلال ہونا چاہیے اور میتۃ سے مراد وہ غیر مذبوحہ لیتے ہیں۔ پھر امام مالکؒ اس عموم سے خنزیر کو آیت "حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر الآیة" (4) کی وجہ سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔

امام شافعیؒ مینڈک کا استثناء کرتے ہیں حدیث کی وجہ سے جس میں ہے کہ ایک آدمی نے دوائی بنانے کے لئے مینڈک مارنے کی اجازت چاہی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا معلوم ہوا کہ یہ ناپاک اور حرام ہے۔

استدلال ۳ اس سے ہے کہ (5) صحابہ کا ایک دستہ جن کی تعداد ۳۰۰ تھی اور ان کے امیر ابو عبیدہؓ تھے ان کا راستے میں زاد راہ ختم ہو گیا بھوک کے شکار ہو گئے وہ فرماتے ہیں "فالقی لنا البحر دابة یقال لها العنبر

---

(3) سورۃ مائدہ آیت ۹۶ (4) ایضاً آیت ۳

(5) رواہ البخاری فی صحیحہ ص ۶۲۵ ج ۲ "باب غزوۃ سیف البحر الخ"

فاکلنا منہ نصف شہر ''اور عنبر مچھلی کے علاوہ اور چیز ہے۔

حنفیہ کے دلائل:۔

(۱) ویحرم علیہم الخبائث الآیۃ (6) خبائث خبیثہ کی جمع ہے کل ما یتنفر عنہ الطبع کو کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ مچھلی کے علاوہ باقی چیزوں سے طبیعت سلیمہ نفرت کرتی ہے۔

(۲) حرمت علیکم المیتۃ اس میں برو بحر کی قید نہیں معلوم ہوا کہ ہر میتہ حرام ہے البتہ مچھلی اس سے مستثنیٰ ہے دلیل استثناء یہ ہے کہ ابوداؤد (7) کی روایت ہے حضرت ابن عمرؓ سے ''احلت لنا میتتان و دمان فاما المیتتان فالحوت والجراد واما الدمان فالکبد والطحال '' تو قرآن کا عموم اس روایت سے مخصوص منہ البعض ہے۔

اعتراض:۔ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے قرآن کی تقیید یا استثناء یا نسخ جائز نہیں۔

جواب یہ ہے کہ یہ اگر چہ خبر واحد ہے مگر مؤید ہے اجماع امت کے ساتھ اور اجماع دلیل قطعی ہے تو تقیید جائز ہے۔

(۳) اگر آپ یا صحابہؓ سے مچھلی کے علاوہ سمندری جانور کھانا ثابت ہوتا تو جائز ہوتا حالانکہ ثابت نہیں تو جائز نہیں۔ شافعیہ جواب دیتے ہیں کہ عنبر کھانا ثابت ہے جو مچھلی نہیں جواب یہ ہے کہ یہ بھی مچھلی کی ایک قسم ہے بخاری (8) کی ایک روایت میں تصریح ہے فالقی البحر حوتا الحدیث۔

(۴) یہی حدیث عنبر مسند احمد (9) میں تفصیلی ہے اس میں ہے کہ جب ہم نے دآبہ سمندر کے کنارے دیکھا تو شروع میں ابو عبیدہؓ نے منع کر دیا پھر فرمایا لا بل نحن رسل رسول اللّٰہ وقد اضطررتم فکلوا تو حالت اضطرار میں جواز کا حکم لگایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ مچھلی کے علاوہ کسی اور چیز کے جواز کے قائل نہ تھے۔ اس لئے ابو عبیدہؓ ابن الجراح نے منع فرمایا حالت اضطرار میں اجازت دی۔

---

(6) سورۃ اعراف آیۃ: ۱۵۷

(7) روی بمعناہ ص: ۱۷۸ ج: ۲ ''اکل الجراد'' ولفظہ لابن ماجہ ص: ۲۴۶ ''باب الکبد والطحال''

(8) بخاری ص: ۶۲۵ ج: ۲ ولفظہ ''فاذا حوت مثل الظرب الخ''

(9) مسند احمد ص: ۳۵ وص: ۳۵ ج: ۵ ''مسانید جابر بن عبداللّٰہ''

اعتراض:۔ اگر تسلیم کیا جائے کہ اضطراری حالت درپیش تھی تو اضطرار میں بقدر ضرورت اجازت ہوتی ہے حالانکہ صحابہؓ نے اٹھارہ دن تک کھایا بعض روایات میں ہے کہ ہم خوب صحت مند ہو گئے اور مدینہ پہنچنے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا واقعہ سنایا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ نے تمہیں رزق دیا ہے اور فرمایا کہ مجھے بھی دیں۔(10) تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو مضطر نہیں تھے۔

جواب یہ مچھلی بہت بڑی تھی شروع میں ابوعبیدہؓ پہچان نہ سکے اس لئے حالت اضطرار کے بعد فرمایا ''فقد اضطررتم فکلوہ'' جب اضطراری وجہ سے کھانے کا حکم دیا پھر پہچانا کہ مچھلی ہے تو خوب سیر ہو کر کھائی۔ اور چربی وغیرہ بھی ساتھ لے گیے تو حالت اضطراری اگر چہ ختم ہوئی لیکن وہ دابہ مچھلی نکلا تو کھانا جائز ہوا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا کھانا بھی بغیر اضطرار کے اس وجہ سے تھا کہ بعد میں مچھلی ہونے کا یقین ہوا۔

شافعیہ کے جوابات:۔

دلیل نمبر ا کا جواب یہ ہے کہ آیت میں صید بمعنی مصید معنی مجازی ہے اور صید کا اپنا معنی مصدری معنی حقیقی ہے اور لفظ جب اپنے معنی میں استعمال ہو سکے تو بغیر تعذر کے مجازی معنی پر حمل نہیں کرنا چاہئے لہذا یہاں صید بمعنی مصید کے بجائے صید بمعنی اصطیاد ہے۔ کیونکہ تذکرہ یہاں ان افعال کا ہو رہا ہے جو محرم سے متعلق ہوں اور اصطیاد بھی ایک فعل ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر صید بمعنی مصید لے لیں تو طعامہ کا ذکر مستدرک ہو جائے گا یا طعامہ تاکید ہوگا صید البحر کے لئے حالانکہ تاسیس اولی ہے تاکید سے کیونکہ آپ کے بقول مصید بھی مطعوم ہے تو طعامہ کا ذکر محض تاکیدا ہوگا۔

دلیل نمبر ۲ کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس حدیث کی سند متکلم فیہ ہے کہ سعید بن سلمہ اور مغیرہ بن ابی بردہ کی توثیق اگر چہ نسائی نے کی ہے مگر بعضوں نے ان کو مجہول قرار دیا ہے امام شافعیؒ خود فرماتے ہیں ''فیہ من لا اعرفہ'' یعنی اس حدیث میں ایسے لوگ ہیں جن کو میں نہیں جانتا۔ امام بیہقیؒ امام شافعی کے اس قول کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ مراد اس سے سعید بن سلمہ یا مغیرہ بن ابی بردہ یا دونوں ہیں لہذا اتنے اہم مسئلے میں ایسی روایت قابل حجت نہیں ہو سکتی۔

جواب ۲ اگر اس کی سند کو صحیح بھی مانا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ میتہ سے مراد مچھلی ہے اور اضافت عہد کے لئے ہے تا کہ حدیث قرآن کے معارضے سے محفوظ ہو جائے۔

---

(10) رواہ ابوداؤد ص:۱۸۱ ج:۲ ''باب فی دواب البحر''

جواب۳ اگر اضافت کو استغراق کے لئے لیں تو الحل سے مراد حلال نہیں ہوگا بلکہ الحل سے مراد طاہر ہوگا اور سباق سے بھی اسکی تائید ہوتی ہے کہ سوال کا منشاء یہ تھا کہ اس میں جانور مرتے ہیں تو پانی پاک ہوگا؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منشاء سوال ختم کردیا کہ جانور پاک ہیں تو پانی بھی پاک رہیگا۔

مبارکپوری صاحب نے یہاں دو اعتراض کئے ہیں۔

اعتراض ا یہ ہے کہ الحل کا اطلاق طاہر پر شیخ الہند سے پہلے کسی نے نہیں کیا یہ ان کی اختراع ہے۔

اعتراض ۲ یہ ہے کہ حل کا اطلاق لغۃً بھی طاہر پر نہیں ہوتا۔

جواب از اعتراض اول یہ ہے کہ کسی بات کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ کسی نے نہیں کہا یہ غلط ہے۔ کیونکہ اس طرح تو تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ اگر پہلے کسی نے کہا ہو تو اس سے پہلے کسی نے نہیں کہا۔

اعتراض ثانی کا جواب یہ ہے کہ الحل کا اطلاق طاہر پر خود حدیث میں موجود ہے (11) جیسے کہ حضرت صفیہ بنت حیی کے بارے میں آتا ہے کہ خیبر سے واپسی پر "حتیٰ بلغنا سد الروحاء او الصهبا حلت فبنى بها" کے الفاظ آتے ہیں اور حلت سے یہاں بالاتفاق طہرت من الحیض مراد ہے۔

جواب از دلیل ثالث یہ عنبر مچھلی ہی کی ایک قسم ہے بخاری کی روایت میں ہے فالقی حوتا کی تصریح ہے۔

دوسرا مسئلہ طافی کا ہے۔ وہ مچھلی جو خود بخود پانی میں مرجائے بغیر کسی سبب خارجی کے اور پانی کی سطح پر الٹی ہوجائے یہ مچھلی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حلال ہے حنفیہ کے نزدیک حرام ہے۔

دلائل ائمہ ثلاثہ:۔ ان کے وہی دلائل ہیں جو گذر چکے ہیں یعنی (۱) آیت احل لکم صید البحر (۲) باب کی حدیث (۳) حدیث عنبر اس کے علاوہ ابوبکرؓ کے قول سے بھی استدلال کرتے ہیں جو متعدد کتابوں میں ہے بخاری (12) نے بھی تعلیقاً ذکر کیا ہے "الطافی حلال" ابن عباس اس کے راوی ہیں۔

حنفیہ کی دلیل مرفوع حدیث ہے جس کو بیہقی (13) نے ذکر کیا ہے "ما القى البحر او جزر عنه فكلوه

---

(11) رواہ البخاری ص: ۶۰۶ ج: ۲" باب غزوۃ خیبر"

(12) صحیح بخاری ص: ۸۲۵ ج: ۲ عن ابی بکر الصدیق" "وعن ابن عباس" کل من صید البحر الخ ص: ۵۲۲

(13) سنن کبری للبیہقی ص: ۲۵۵ ج: ۹" باب من کرہ اکل الطافی"

و ماماتت فیہ و طفا فلاتا کلوہ" لیکن اس حدیث پر دو اعتراض کئے گئے ہیں۔ایک بیہقی نے کیا ہے کہ اس میں راوی یحییٰ بن سلیم ضعیف ہے۔جواب یہ ہے کہ یحییٰ بن سلیم صحیحین کے راوی ہیں لہٰذا ان پر اعتراض بے کار ہے۔

اعتراض ثانی ابن جوزی نے کیا ہے کہ اس میں اسماعیل بن امیہ ضعیف ہے۔جواب یہ ہے کہ ابن جوزی کا یہ اعتراض وہم پر مبنی ہے وہم یہ ہوا کہ اسماعیل بن امیہ دو راوی ہیں ایک ابو الصلت ہے یہ ضعیف ہے دوسرے قریشی اموی ہیں اور یہ ثقہ ہیں۔یہاں حدیث کے راوی ابو الصلت نہیں ہیں۔

پھر یہ حدیث مرفوعاً بھی مروی ہے موقوفاً بھی اور دونوں طرق صحیح ہیں۔تو اس روایت میں تصریح ہے کہ جس کو سمندر پھینک دے یا اس سے پانی ہٹ جائے تو اس کو کھایا جا سکتا ہے اور جو اپنی موت مرے اور الٹی ہو جائے اس کو نہیں کھانا چاہیے۔

رہا ائمہ ثلاثہ کا یہ استدلال کہ باب کی حدیث طافی پر بھی صادق ہے کیونکہ وہ بھی میتہ ہے سمندر کا تو حلال ہے جواب اس کا یہ ہے کہ اضافت میتۃ میں عہد کے لئے ہے نہ کہ استغراق کے لئے اور اس سے مراد اگر چہ مچھلی ہے مگر الا ماطفا حدیث کی وجہ سے اس کا استثنا کرتے ہیں نیز حدیث عنبر سے بھی استدلال طافی کے حلال ہونے پر درست نہیں کیونکہ اس میں طافی ہونے کی تصریح نہیں۔اگر مان بھی لیں کہ وہ مچھلی طافی تھی تو حضرت ابو عبیدہؓ کو قرائن سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ سبب خارجی سے مری ہے اپنی موت سے نہیں۔

ابوبکر صدیقؓ کے قول کا جواب یہ ہے کہ ایک تو اس میں الفاظ کا اضطراب ہے دوسرا یہ کہ اس کے راوی ابن عباسؓ ہیں جو طافی کی حرمت کے قائل ہیں۔معلوم ہوا کہ مراد اس سے طافی مصطلح نہیں بلکہ مراد وہ مچھلی ہے جو شکار کے بغیر باہر آئے کسی سبب کی بناء پر اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیں کہ طافی مصطلح ہی مراد ہے تو یہ روایت موقوف علی ابی بکر ہے اور ہماری روایت مرفوع ہے اور موقوف مرفوع کے مقابلے میں حجت نہیں بن سکتی۔

تیسرا مسئلہ جھینگا کا ہے اس میں ادلہ متعارض ہیں مگر تین اصولوں کی بناء پر اس کے کھانے سے اجتناب کرنا چاہیے۔

(۱) والمرجع فی معرفتہ عرف اهلہ (الهدایہ) تو محققین کی تحقیق کی طرف رجوع کرنا چاہئے کہ آیا یہ مچھلی ہے یا نہیں؟

(۲) الحلال بین والحرام بین وبینهما امور مشتبهات اور مشتبہ چیزوں کو ترک کرنا چاہئے۔

(۳) دع مایریبك الى ما لا یریبك اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جھینگا نہیں کھانا چاہئے۔ واللہ اعلم

باب التشدید فی البول

رابط:۔

یہاں تک پانی کا مسئلہ تھا یہاں سے تین ابواب میں بول کے متعلق احکام بیان کرتے ہیں اس کے بعد آٹھ ابواب میں نواقض وضوذکر کرتے ہیں درمیان میں تین ابواب کو لائے کیونکہ ان ابواب کو سابق اور لاحق دونوں کے ساتھ مناسبت تھی۔ سابقہ باب میں کراہیۃ البول فی الماء الراکد کا تذکرہ تھا اور بول ناقض وضوتو ہے ہی گویا یہ ۳ باب ذوشبہین تھے تو بیچ میں ذکر کردیا۔

رجال:۔

طاؤس تابعی ہے فارسی النسل تھے نام ذکوان ہے ۴۰ حج کیے ابن عباس فرماتے تھے کہ میں ان کو جنتی سمجھتا ہوں۔ ۱۰۶ھ میں انکی وفات ہے۔

تحقیق:۔

اس روایت میں یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر ہوا دو قبروں پر بعض روایات میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر ہوا ایک پر حضرت جابرؓ کی روایت جو مسلم (1) میں ہے اس میں دو قبروں کا ذکر ہے پھر بعض روایات میں اسکی تصریح ہے کہ ایک قبر عورت کی تھی بعض روایات میں آتا ہے کہ وہ قبرین جدیدین تھیں۔ بعض میں جدید کا تذکرہ ہی نہیں بعض میں ہے وہ قبریں بقیع کی تھیں بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کا واقعہ ہے جیسے حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے بعض میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں قبروں پر دو شاخیں لگائیں

باب التشدید فی البول

(1) صحیح مسلم ص ۱۴۱ ج ۱ "باب الدلیل علی نجاسۃ البول الخ" وصحیح مسلم ص ۴۱۸ ج ۲ من حدیث طویل

بعض میں ہے کہ ایک شاخ گاڑ دی (2) ان الفاظ کے اختلاف کی وجہ سے شراح میں اختلاف ہوا کہ یہ ایک واقعہ ہے یا الگ الگ تو ابوموسیٰ مدینی فرماتے ہیں کہ یہ ایک واقعہ ہے اور وہ دونوں قبریں کافروں کی تھیں جس کا ایک قرینہ یہ ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ یہ قبریں بنی نجار کی تھیں اور تصریح ہے کہ (3) ہلکانی الجاہلیہ معلوم ہوا کہ وہ کافر تھے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ اگر وہ مسلمان ہوتے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سفارش محدود وقت تک نہ ہوتی بلکہ مؤبد ہوتی یہ مالم تیبسا کی قید دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ وہ مسلمان نہ تھے۔

لیکن محققین شراح نے جیسے ابن حجر وعینی وغیرہ (4) نے کہا ہے کہ یہ قبریں مسلمانوں کی تھیں کافروں کی نہیں باقی رہی وہ روایت جس سے ابوموسیٰ نے استدلال کیا ہے کہ ہلکانی الجاہلیہ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ابن لہیعہ کی ہے اور وہ ضعیف ہے۔ دوسرے قرینہ کا جواب یہ ہے کہ لعلہ یخفف عنہما ما لم تیبسا سے مراد رفع عذاب ہے کیونکہ یہاں ایسے قرائن موجود ہیں جو آبی ہیں اس بات سے کہ وہ قبریں کافروں کی تھیں۔

قرینہ ۱:۔ ابن عباس کی روایت (5) میں قبرین جدیدین کا ذکر ہے بعض میں بقیع کا ذکر ہے بعض میں ہے من دفنتم الیوم ھھنا لہذا یہ کہنا کہ کافروں کی تھیں صحیح نہیں۔ نیز اما احد ہما الخ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ عذاب کفر کی وجہ سے نہ تھا لہٰذا وہ کافر نہ ہوئے۔

البتہ الفاظ کا تعارض بدستور قائم ہے کہ اس کو کیسے دفع کیا جائے؟ تو بعض نے اس کو تین واقعے الگ الگ شمار کئے ہیں بعض نے اسکو دو واقعے شمار کئے ہیں حضرت جابر کی روایت سفر کا واقعہ ہے (6) حضرت جابر فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت کے لئے تشریف لے گئے میں ان کے ساتھ پانی لے گیا جب کوئی مناسب جگہ قضائے حاجت کی نہ ملی تو ایک درخت کو جھکایا تو وہ جھک گیا پھر دوسرے درخت کی طرف اشارہ کیا تو وہ آیا اور دونوں مل گئے۔ قضائے حاجت سے فراغت کے بعد کچھ سوچ کر سر ہلایا اور کہا کہ ان درختوں سے ٹہنیاں توڑو اور قبر پر لگاؤ میں نے تعمیل حکم کی جب میں نے استفسار کیا تو فرمایا کہ ان کو عذاب قبر ہو رہا تھا۔

---

(2) انظر للتفصیل معارف السنن ص:۲۶۲ ج:۱ (3) کمافی تحفۃ الاحوذی ص:۲۳۲ ج:او فتح الباری ص:۳۲۱ ج:۱

(4) فتح الباری ص:۳۲۱ ج:اعمدۃ القاری ص:۱۲۳ ج:۳ (5) رواہ ابن ماجہ ص:۲۹ "باب التشدید فی البول"

(6) صحیح مسلم ص:۴۱۸ ج:۲

اور جس میں ایک شاخ اور دو شاخ کا تعارض ہے اس کو رفع اس طرح کیا گیا ہے کہ ایک ٹہنی توڑی پھر اس کے دو حصے کئے بعض نے سابقہ حال کو دیکھا تو ایک شاخ کہا بعض نے لاحقہ حال کو دیکھا تو دو شاخ کہیں۔

وما یعذبان فی کبیر عذاب قبر کا علم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت دیا گیا جب حضرت ابراہیم کا جنازہ پڑھا اور ہجرت کے آخری سال تھے اسی طرح قرآن کی بعض آیات میں اشارہ ملتا ہے بعد میں عذاب قبر کے بارے میں احادیث تواتر تک پہنچی ہیں حتیٰ کہ خلاصۃ الفتاویٰ' فتاویٰ محمودیہ' فتاویٰ تاتارخانیہ وغیرہ میں عذاب قبر کے منکر کو کافر قرار دیا ہے۔ معتزلہ عذاب قبر کے منکر ہیں اہلسنت عذاب قبر' سوال' جواب کے قائل ہیں جیسے کہ شرح عقائد میں ہے۔

انہما لیعذبان وما یعذبان .. الخ انہما کی ضمیر قبر کی طرف راجع ہے اور مراد بطور صنعت استخدام صاحب قبر ہیں یہاں صدر کلام اور عجز کلام میں تعارض ہے کیونکہ پہلے کہا کہ انکو عذاب دیا جارہا ہے اور عذاب عموماً کبیرہ کی وجہ سے ہی ہوتا ہے اور پھر فرمایا کہ کبیرہ کی وجہ سے ان کو عذاب نہیں دیا جارہا تو یہ تعارض ہے۔ بخاری (7) میں بلیٰ وانہ لکبیر کی تصریح ہے جس سے تعارض اور بھی زیادہ ہو جاتا ہے۔

جواب ا:۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے فرمایا کہ وما یعذبان فی کبیر جب یہ کلمہ کہنے سے فارغ ہوئے تو فوراً وحی ہوئی کہ یہ کبیرہ ہے تو فرمایا کہ بلیٰ وانہ لکبیر۔

جواب ۲:۔ انہ کی ضمیر عذاب کی طرف راجع ہے کہ عذاب کبیر وشدید ہے بڑے گناہ کے بارے میں نہیں۔

جواب ۳:۔ ابن العربیؒ نے دیا ہے کہ کبیر اول بمعنی اکبر ہے اور دوسرا کبیر اپنے معنی پر ہے یعنی اکبر یعنی کفر میں عذاب نہیں دیا جارہا بلکہ کبیرہ میں دیا جارہا ہے کیونکہ اما ھذا فکان لا یستنزہ من البول لا یستنزہ کہ جگہ متعدد الفاظ آئے ہیں قدر مشترک سب میں یہ ہے کہ چھینٹوں سے احتراز نہیں کرتا تھا۔ اور یہ عادت بھی گناہ کبیرہ ہے واما الاخر فکان یمشی بالنمیمۃ نمیمہ کا معنی ہے نقل کلام الغیر للاضرار والافساد اور یہ بھی گناہ کبیرہ ہے۔ اگر للاضرار والافساد نہ ہو پھر تو کبیرہ نہیں جیسے کہ صلح ذات البین کے لئے یہ جائز ہے۔

---

(7) صحیح بخاری ص: ۳۵ ج:۱ "باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ"

بعض روایات (8) میں نمیمہ کی جگہ آتا ہے کہ وہ غیبت کرتا تھا بظاہر تعارض ہے حقیقت میں نہیں کیونکہ نقل کلام الغیر للاضرار والافساد یہ نمیمہ ہے سواء کان علی ظہر الغیب او لا اور غیبت کہتے ہیں ذکر العیب بظہر الغیب سواء کان للاضرار او لا لہٰذا عیب جوئی دونوں کے درمیان قدر مشترک ہے تو جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ عذاب اکبر الکبائر میں نہیں دیا جا رہا جو کہ کفر ہے بلکہ کبیرہ میں دیا جا رہا ہے۔

جواب۴:۔ وما یعذبان فی کبیر فی ظنھما وانہ فی نفسہ لکبیر یعنی وہ تو اس گناہ کو بڑا نہیں سمجھتے تھے حالانکہ فی نفسہ یا عنداللہ وہ گناہ کبیرہ تھا۔

جواب۵:۔ وما یعذبان فی کبیر عند الناس وانہ لکبیر عند اللہ یعنی لوگ اس کو بڑا نہیں سمجھتے حالانکہ یہ بڑا گناہ ہے۔

جواب۶:۔ یہ کوئی ایسا مشقت والا گناہ نہیں کہ جس سے بچنا مشکل ہو یعنی بچنا آسان تھا انجام سخت ہے۔

عذاب قبر کے عموماً چار اسباب ہوتے ہیں دو حدیث ہذا میں مذکور ہیں۔(۱) پیشاب سے نہ بچنا (۲) عیب جوئی کرنا (۳) کثرت سے شراب نوشی کرنا (۴) دنیا سے زیادہ لگن و محبت کرنا اس حدیث میں فقط دو کا ذکر ہے۔

اشکال:۔ ان دو گناہوں کا عذاب قبر سے کیا تعلق ہے؟

جواب:۔ یہ ہے کہ وضو مقدمہ ہے صلوٰۃ کا اور پیشاب اس بارے میں رکاوٹ بنتا ہے دوسری طرف قبر مقدمہ ہے قیامت کا قیامت میں پہلا سوال نماز کے متعلق ہوگا تو قبر میں نماز کے مقدمات کو رکھا۔ اور نمیمہ سے فساد معاشرہ ہوتا ہے اور حسن معاشرہ کے اولین مقدمات میں سے اصلاح معاشرہ ہے تو نمیمہ اس اولین شی کو فاسد کرتا ہے تو عذاب میں اس کو مقدم کر دیا۔ بعض کے نزدیک یہ فرشتوں کے حوالے ہے چاہے پیشاب پر دے یا نمیمہ وغیرہ پر عذاب دے لیکن روایت میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے جیسے کہ روایت (9) میں ہے استنزھوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ یا جیسے کہ باب کی روایت ہے معلوم ہوتا ہے کہ عام عذاب اسی سے ہوگا ہو سکتا ہے کہ کسی دوسری چیز سے بھی ہو۔

---

(8) رواہ ابن ماجہ ص:۲۹ "باب التشدید فی البول"

(9) دارقطنی ص:۱۲۶ ج:۱ رقم الحدیث ۴۵۸ وایضاً اخرجہ الحاکم فی مستدرکہ ص:۱۸۳ ج:۱

بخاری میں تصریح ہے کہ کھجور کی ٹہنی ان قبروں پر لگائی اور فرمایا لعلہ یخفف عنہما مالم تیبسا حضرت جابر کی روایت کے مطابق اگر ان کو کافروں کی قبریں قرار دیں پھر تو وجہ سمجھ میں آتی ہے کہ میں رحمۃ للعالمین ہوں اور میری وجہ سے اس کو فائدہ نہ ہو؟ اس وجہ سے ٹہنی گھاڑ دی۔

سوال:۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کیوں سفارش کی حالانکہ سفارش تو کافروں کے لئے نہیں ہوتی۔

جواب:۔ بعض شفاعت کافروں کے لئے بھی جائز ہے جیسے کہ شفاعت کبریٰ سب کے لئے ہوگی۔ البتہ مؤبد نجات کے لئے شفاعت درست نہیں موقت کے لئے جائز ہے۔ یا مطلب یہ ہے کہ جہنم سے نکال کر جنت میں داخلے کی سفارش ممنوع ہے۔

اور اگر ان قبروں کو مسلمانوں کی قبریں قرار دیں جیسا کہ محقق یہی ہے تو سوال یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمان کے لئے موقت سفارش کیوں کی کہ جب تک ٹہنی تازہ ہیں عذاب کم ہوگا مؤبد سفارش کیوں نہ کی؟

جواب:۔ یخفف عنہما سے مراد رفع عذاب ہے تو مؤبد ہوئی نہ کہ موقت گو کہ مالم تیبسا کا اشکال باقی رہے گا۔

ٹہنی لگانا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کے لئے صحیح ہے یا نہیں؟ تو علامہ خلیل احمد سہارنپوری (10) فرماتے ہیں کہ جائز ہے انہوں نے ایک روایت بھی نقل کی ہے کہ حضرت بریدہ بن خصیف نے وصیت فرمائی تھی کہ میرے مرنے کے بعد میری قبر پر شاخیں گھاڑ دیں لیکن محققین نے اس کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص کیا ہے اس لئے کہ انہیں وحی کے ذریعے معلوم ہوا کہ عذاب ہو رہا ہے اور یہ بھی وحی کے ذریعے معلوم ہوا کہ سفارش کی صورت ٹہنی گھاڑنا ہے۔ کسی اور میں یہ شرائط نہیں پائی جاتی ہیں تو ان کا گھاڑنا بھی صحیح نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ تا کہ سد ذرائع ہو اگر اس کی اجازت دی جائے تو اس میں تجاوز شروع ہوگا تو سد اللذرائع حمل علی الخصوصیت ضروری ہوا۔

رہا پھول چڑھانے کا مسئلہ تو وہ بالاتفاق بدعت ہے کیونکہ نہ اسے اس حدیث سے تعلق ہے اور نہ یہ عمل جیسے رفع عذاب ہوتا ہے نیز یہ شعار بن چکا ہے اہل بدع کا و قال القاری کل سنة تکون شعار اهل البدعة

---

(10) بذل المجہود ص:۱۵ ج:۱

فتر کہا اولیٰ۔

باب کی روایت بخاری میں بھی دو طریق سے مروی ہے ایک میں طاؤس کا واسطہ ہے مجاہد وابن عباس کے درمیان اور ایک میں نہیں بخاری کے ہاں دونوں سندیں صحیح ہیں لیکن ترمذی فرماتے ہیں کہ واسطے والی روایت زیادہ صحیح ہے وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ الاعمش احفظ لاسناد ابراہیم من منصور اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مجاہد کی ملاقات اگرچہ ابن عباس کے ساتھ ثابت ہے لیکن بات یہاں واسطے اور غیر واسطے کی نہیں بلکہ اعمش ومنصور کے مقابلے کی ہے تو ترمذی فرماتے ہیں کہ اعمش زیادہ حافظ تھے منصور سے ابراہیم کی سند کو۔

یہاں ایک اشکال سا ہے کہ سند میں ابراہیم کا تذکرہ نہیں اس کا جواب یہ ہے جب ایک آدمی کسی کی روایات حفظ کر لیتا ہے تو یہ اس کی ذہانت کی دلیل ہے پھر اس کی یہ ذہانت ہر سند میں ظاہر ہے کہ ہوگی۔

باب ماجاء في نضح بول الغلام قبل ان يطعم

اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ اس پر اتفاق ہے کہ بچہ چاہے لڑکا ہو یا لڑکی جب ماں کے دودھ کے علاوہ کوئی اور غذا کھائے تو اس کے پیشاب کا حکم غسل ہے۔ البتہ غذا کھانے سے پہلے دودھ پیتے وقت بچے کے پیشاب اور اس کے حکم کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ امام داؤد ظاہری کے نزدیک بچے کا پیشاب پاک ہے امام شافعیؒ واحمد کی طرف بھی اس قول کی نسبت کی گئی ہے جس کی علماء نے پرزور تردید کی ہے لہذا یہ کہا جائے گا کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک بچہ و بچی دونوں کا پیشاب ناپاک ہے البتہ اس کے حکم میں اختلاف ہے امام شافعیؒ واحمد کے نزدیک رش یا نضح کافی ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ کے مشہور قول کے مطابق غسل ضروری ہے البتہ غسل میں فرق ہے بچے کے پیشاب کے لئے غسل خفیف کافی ہے جب کہ بچی کے لئے غسل شدید کی ضرورت ہے۔

پھر شافعیہ کے نزدیک بچے کے پیشاب دھونے کا طریقہ یا تقاطر ہے یا تکاثر ہے۔ تکاثر کا مطلب یہ ہے کہ پیشاب کی جگہ کو اتنے چھینٹے مارے جائیں کہ پانی پیشاب پر غالب آجائے تو کپڑا پاک ہو جائے گا۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ حنفیہ کے نزدیک اگر گدھا نمک کی کان میں گر کر نمک ہو جائے تو اس کا استعمال جائز ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے ایک اس وجہ سے کہ گدھے کو نمک بننے میں وقت لگتا ہے جبکہ

پانی کو پیشاب پر غالب آنے میں کچھ وقت نہیں لگتا دوسری وجہ یہ ہے کہ حمار کا نمک بننے میں قلب الحقیقۃ ہو جاتا ہے جبکہ یہاں قلب الحقیقۃ نہیں۔

تقاطر کا مطلب یہ ہے کہ اتنے چھینٹے ماری جائیں کہ قطرے ٹپکنے لگ جائیں یا خود بخود ٹپکنے لگے یا نچوڑنے سے امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس میں مشہور طریقہ طہارت یعنی غسل میں مخالفت ہوگی مگر اس میں استبعاد نہیں ہونا چاہیے جیسے کہ حنفیہ کے نزدیک غسل منی جو مشہور طریقہ ہے اس کو چھوڑ کر فرک کو اختیار کرتے ہیں یا مشہور طریقہ استنجاء غسل ہے لیکن اس کو چھوڑ کر استنجاء بالاحجار پر اکتفاء کرتے ہیں۔

جواب یہ قیاس بھی غلط ہے کیونکہ ان دونوں طریقوں سے مقصد طہارت ازالۃ النجاسۃ حاصل ہو جاتا ہے جبکہ نضح سے مزید نجاست پھیل جاتی ہے۔

شافعیہ کا استدلال:۔

''فدعا بماء فرشه عليه'' سے ہے اسی طرح بعض روایات (1) میں نضح کا لفظ بھی آتا ہے معلوم ہوا کہ نضح یعنی چھینٹے مارنا کافی ہیں۔

حنفیہ کا استدلال:۔

اس روایت (2) سے ہے جس میں غسل بول کا ذکر ہے۔ یا بول سے بچنے کا ذکر ہے ''استنزهوا عن البول الحدیث'' وغیرہ معلوم ہوا کہ نضح کافی نہیں۔

جواب اس حدیث کا حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس بارے میں روایات میں چار الفاظ آئے ہیں جو مسلم میں مذکور ہیں۔ (۱) رش (۲) صب الماء (۳) نضح (۴) اتباع الماء۔ ان چاروں الفاظ سے حنفیہ غسل مراد لیتے ہیں جس کی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ حنفیہ کے نزدیک قانون کلی کا لحاظ ہوتا ہے اگر کوئی جزئیہ اس پر منطبق ہو تو فبہا ورنہ اس کی تاویل کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ راوی اپنے فہم کے مطابق تعبیر کرتا ہے تو راوی سے غلطی بھی

باب ماجاء في نضح بول الغلام قبل ان يطعم

(1) رواہ مسلم ص:۱۳۹ ج:۱ ''باب حکم بول الطفل الرضیع الخ''

(2) کمافی صحیح البخاری ص:۳۵ ج:۱ ''باب ماجاء فی غسل البول''

ممکن ہے یا چونکہ نقل بالمعنی حدیث میں جائز ہے تو الفاظ تبدیل ہو سکتے ہیں تو قانون کلی یہ ہے کہ نجاست کو دور کیا جائے نہ کہ اس کو پھیلایا جائے۔ دوسری طرف تین الفاظ غسل پر دلالت کرتے ہیں اتباع الماء، صب الماء، نضح کا معنی بھی غسل ہے کیونکہ مسلم میں ہے ولم یغسلہ غسلاً قاعدہ یہ ہے کہ جب نفی کسی حکم پر داخل ہو تو تاکید اور قید کی نفی ہوتی ہے تو غسل مؤکد کی نفی ہوگی غسل خفیف بدستور ثابت رہے گا۔ رہا رش تو حنفیہ اس کو بھی غسل کے معنی میں لیتے ہیں ایک تو قانون کلی کا تقاضا یہی ہے کہ اس سے مراد غسل ہو دوسرا ہو سکتا ہے کہ راوی نے تعبیر میں غلطی کی ہو اور نضح کے بجائے رش کا استعمال کیا ہو یا روایت بالمعنی کی ہو اور یہ عین ممکن ہے کہ رش بمعنی غسل ہو خود ترمذی نے رش بمعنی غسل لیا ہے۔ باب فی غسل دم الحیض من الثوب ص: ۱۳۵ ایچ ایم۔

"عن اسماء بنت ابی بکر ان امراۃ سئلت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن الثوب یصیبہ الدم من الحیضۃ فقال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم حتیہ ثم اقرصیہ بالماء ثم رشیہ وصلی فیہ... وقال الشافعیؒ یجب علیہ الغسل وان کان اقل من قدر الدرہم وشدد فی ذالک۔

تو خود امام شافعیؒ نے رش کو حمل کیا ہے غسل پر۔ نووی نے بھی اس حدیث کے تحت یہی بات کی ہے لہذا بول غلام میں رش کو بھی گذشتہ دلائل کی وجہ اسی معنی پر حمل کریں گے۔ اسی طرح ترمذی باب فی المذی یصیب الثوب ص: ۳۱ "فتنضح ثوبك" میں بھی امام شافعی نضح بمعنی غسل لیتے ہیں۔

وقال بعضھم لا یجزی الا الغسل وھو قول الشافعیؒ واسحق امام نووی نے بھی اس حدیث کے تحت یہی بات کی ہے۔ رہا یہ سوال کہ بچے اور بچی کے پیشاب میں کیا فرق ہے تو ایک فرق امام شافعیؒ سے منقول ہے فرماتے ہیں بول الغلام من الماء والطین وبول الجاریۃ من اللحم والدم یعنی غلام کی اصل آدم علیہ السلام ہیں اور وہ پانی ومٹی سے پیدا ہوئے تھے اور جاریہ کی اصل حوا ہے اور وہ لحم ودم سے پیدا ہوئی تھیں۔ اور اصل کا اثر اپنی صنف پر ہوتا ہے۔ تو پانی کا اثر اپنی صنف پر جبکہ خون کا اثر اپنی صنف پر ہوتا ہے لہذا غلام میں غسل خفیف جبکہ جاریہ میں شدید کی ضرورت ہوگی۔

فرق نمبر۲:۔ مردوں کی طبعیت میں حرارت ہوتی ہے اور رطوبت کم ہوتی ہے برخلاف عورتوں کے کہ

ان کے مزاج میں برودت ورطوبت ہوتی ہے تو مرد کا پیشاب پتلا ہوتا ہے تو تھوڑا سا پانی اس کے لئے کافی ہے جبکہ عورت کا پیشاب گاڑھا اور بدبودار ہوتا ہے تو غسل شدید کی ضرورت ہے۔

فرق نمبر۳:۔ضیق مخرج کی وجہ سے بچے کا پیشاب کپڑے میں نفوذ کم کرتا ہے جبکہ بچی کا پیشاب نفوذ زیادہ کرتا ہے۔

فرق نمبر۴:۔ بچے کو بار بار اٹھایا جاتا ہے تو غسل شدید میں حرج ہے والحرج مدفوع تو غسل خفیف کا حکم دیا گیا جبکہ بچی کو عادۃً کم اٹھایا جاتا ہے۔

فرق نمبر۵:۔شاہ ولی اللہؒ نے الفوز الکبیر میں فرمایا کہ نبی جب بھی کسی قوم میں آیا ہے تو اس نے اپنی قوم کے مزاج کی مطابق دین پیش کیا ہے۔عرب میں یہ دستور تھا کہ بچوں سے محبت تھی جبکہ بچیوں سے نفرت تھی ان کے زعم میں یہ بات تھی کہ بچے کا پیشاب پاک ہوتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سختی نہیں فرمائی کیونکہ اصل مقصد اصلاح معاشرہ ہے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکمت سے کام لیا۔

باب ماجاء في بول مايوكل لحمه

رجال:۔

حسن بن محمد کی امام نسائی نے توثیق کی ہے۔سنن اربعہ اور بخاری کے رواۃ میں سے ہے۔عفان ثقہ ہے اور جہاں حماد مطلقاً کہے تو مراد حماد بن سلمہ ہوتا ہے۔حمید ثقہ ہے ان کا انتقال حالت نماز میں ہوا۔قتادہ سے مراد قتادہ بن دعامہ ہے ثقہ ہے۔ثابت کے والد کا نام اسلم ہے۔

اس روایت میں ہے کہ عرینہ سے مدینہ میں آئے تھے بعض روایات کے مطابق یہ آٹھ آدمی تھے بعض روایات میں ہے کہ عکل کے تھے بعض میں ہے کہ عکل یا عرینہ کے تھے جیسے کہ بخاری (1) میں ہے تو بظاہر تعارض نظر آتا ہے۔

باب ماجاء في بول مايوكل لحمه

(1) صحیح بخاری ص:۲۰۲ ج:۲"باب قصۃ عکل وعرینۃ"

جواب:۔ آٹھ آدمی آئے تھے چار عرینہ کے تھے تین عکل کے تھے اور ایک کسی اور قبیلے کا تھا۔ تو تعارض نہ رہا۔ یہ لوگ جب مدینہ آئے تو اسلام ظاہر کیا یا قبول کیا فاجتووھا ای کرھو ریع المدینۃ وماء ھا اجتواء اس کو کہتے ہیں کہ ایک آدمی کسی جگہ کو ناپسند کرے اگر چہ وہ نعمت میں ہو۔ علامہ خطابی کہتے ہیں کہ آدمی کسی ضرر کی وجہ سے کسی جگہ کو ناپسند کرے یہ معنی یہاں اولی ہے۔ تو اجتووہا کا مطلب یہ ہوگا لم یوافقھم ریحھا وماء ھا۔ بعض کہتے ہیں کہ اجتواء مرض جواء سے عبارت ہے جس میں پیٹ پھول جاتا ہے رنگ پیلا پڑ جاتا ہے پیاس زیادہ لگتی ہے یرقان کے مشابہ بیماری ہے اہل صدقہ مدینہ سے باہر چھ میل کے فاصلے پہ تھے پھر ان اہل کی نسبت کبھی صدقہ کی طرف ہوتی ہے کہ صدقہ کے اہل تھے کبھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل تھے۔

جواب:۔ اصل میں صدقہ کے اہل تھے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حصہ غنیمت کے اہل کو بھی وہیں رکھا تھا تو دونوں کی طرف نسبت صحیح ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا کہ ان اونٹوں کا دودھ اور پیشاب پیتے رہو بعض روایات (2) میں ہے کہ جب وہ تندرست ہوئے "فقتلوا راعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" ہاتھ پاؤں کاٹے آنکھیں پھوڑ دیں اور مثلہ کر دیا۔ اس راعی کا نام بعض کے نزدیک یسار تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام تھے یا ابوذر غفاری کے صاحبزادہ تھے۔ واستاقوا الابل بعض روایات میں ہے کہ اونٹوں کی تعداد پندرہ تھی وہ لوگ صحیح ہو کر مرتد ہو گئے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تقریباً ۲۰ آدمیوں کو ان کے پکڑنے کے لئے روانہ کر دیا انہوں نے ان کو پکڑ لیا اور ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ لئے اس میں تردید ہے ان لوگوں کی جو کہتے ہیں کہ دونوں ہاتھ کاٹ دیے گئے تھے۔

سمر بالتشدید والتخفیف دونوں جائز ہے بعض روایات میں سمل آتا ہے اس کا مطلب ہے کانٹے سے آنکھ نکالنا سمر کا معنی ہے کہ سلائی لوہے کی گرم کر کے آنکھ میں پھروائی گئی یہاں تک کہ ان کی آنکھیں بہہ گئیں۔ حرہ میں انکو پھینکا گیا۔ حرہ وہ علاقہ ہے جس میں کالے پتھر ہیں اس جگہ کی خصوصیت نہیں لیکن چونکہ یہ واقعہ یہاں پیش آیا تھا تو ادھر ہی پھینک دیا۔ یکدالارض بفیہ منہ سے زمین کو کریدتا تھا بعض روایات میں یکدم الارض

---

(2) کمافی صحیح مسلم ص:۵۷ ج:۲ "باب حکم المحاربین والمرتدین"

بلغیہ آتا ہے یعنی زمین کو کاٹتا تھا اپنے منہ سے۔اس حدیث میں چند مسائل ہیں۔

بول مایوکل لحمہ پاک ہے یا ناپاک؟

تو امام مالکؒ امام احمدؒ اور امام محمد کے نزدیک پاک ہے۔امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ امام ابو یوسف کے نزدیک بول مایوکل لحمہ نجس ہے البتہ امام ابو یوسف کی نزدیک نجاست غلیظہ ہے جبکہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے کیونکہ ائمہ کا اختلاف ان کے نزدیک مقتضی تخفیف ہے۔

مالکیہ وغیرہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے اونٹوں کا پیشاب پینا حلال فرمایا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ پیشاب پاک ہے کیونکہ ہر مباح غیر حرام ہوتا ہے اور ہر غیر حرام غیر نجس ہوتا ہے اور پھر اونٹوں کے پیشاب کی طہارت یہاں سے معلوم ہوئی اور بکریوں کی آئندہ سے اور باقی ماکول اللحم کو ان پر قیاس کردیا۔

جواب دلیل یہ ہے کہ یہ اباحت تداوی کے لئے تھی تو اس سے حکم مستنبط کرنا صحیح نہیں۔اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ تداوی حالت ضرورت نہیں کیونکہ تداوی واجب نہیں آپ کا جواب مبنی ہے تداوی کے وجوب پر۔

جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حالت تداوی حالت ضرورت نہیں بلکہ حالت ضرورت ہے کیونکہ اگر معتمد علیہ شخص یہ کہے کہ پیشاب پینے کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں تو یہ حالت ضرورت بن جاتی ہے اور پھر عندالضرورت حرام حرام نہیں رہتا۔لیکن جب ضرورت ختم ہے تو حرمت عود کرے گی جیسے کہ قولہ تعالیٰ وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم "(3) تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تھا کہ ان کی شفاء اس میں مضمر ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ معتمد علیہ کون ہوسکتا ہے لہذا حالت اختیاری کو حالت اضطراری پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

جواب ۲:۔ابن حجر نے یہ دیا ہے کہ بغیر ضرورت کے بھی حرام مباح ہوسکتا ہے جیسے کہ نہار رمضان میں افطار حرام ہے لیکن مسافر کے لئے حلال ہے اور سفر حالت ضرورت نہیں۔

جواب ۳:۔اس حدیث میں ابوال کا ذکر مدرج من الراوی ہے کیونکہ ابوداؤد و نسائی (4) میں ابوال کا

---

(3) سورۃ انعام آیت:۱۱۹

(4) ابوداؤد ص:۲۵۹ ج:۱ "ولفظہ ولیس فی ابوالہا الا حدیث انس تفرد بہ" ایضاً نسائی ص:۱۶۷ ج:۲ "ذکر اختلاف طلحۃ بن مصرف الخ"

ذکر نہیں۔

جواب ۴:۔ اگر تسلیم کر لیں کہ لفظ ابوال حدیث کا حصہ ہے پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کی ترکیب **علفتہا** تبناو ماء باردا کی طرح ہوگی تقدیر یوں ہوگی اشربوا من البانہا وشموا ابوالہا۔

اعتراض:۔ اگر پیشاب نجس ہوتا تو حرام ہوتا پھر اس میں شفاء نہ ہوتی تو سونگھنے یا پینے کا حکم نہ دیا جاتا کیونکہ جب شفاء نہیں تو یہ حکم بے کار ہے استدلال اس حدیث سے ہے''ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیہا'' مسند میں اسی طرح ہے ''ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم''(5)

جواب ا:۔ یہ حالت اختیاری پر محمول ہے اضطراری حالت میں حرام استعمال ہو سکتا ہے۔

جواب ۲:۔ فیما حرم علیکم میں ما عام نہیں بلکہ اس سے مراد خمر اور مسکر چیزیں ہیں۔

اس اعتراض کو اس انداز سے بھی پیش کیا گیا ہے کہ اگر بول ما یوکل لحمہ حرام ہوتا تو اس میں شفاء نہ ہوتی جیسے کہ شراب حرام ہے تو اس میں شفاء نہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کے بارے میں فرمایا''انہا لیست بدواء ولکنہا داء'' تو اگر حرام ونجس ہوتا تو شافی نہ ہوتا جیسے کہ شراب حرام ہے تو شافی نہیں۔

جواب:۔ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ شراب ہو یا دوسرے مسکرات کے اور عام نجاستوں کے درمیان فرق ہے۔

(۱) یہ کہ شراب پر حد ہے باقی نجاستوں پر نہیں۔

(۲) یہ ہے کہ شراب مستلزم ہے بہت سارے مفاسد کو بخلاف نجاستوں میں یہ علت نہیں۔

(۳) عرب شراب کو باعث شفاء سمجھتے تھے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا''انہا لیست بدواء'' ان کے عقیدے کو رد کر دیا۔

مالکیہ وحنابلہ کا استدلال ثانی وہ روایت ہے(6) جس میں مرابض غنم میں نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے معلوم ہوا کہ بکری کا پیشاب پاک ہے۔

---

(5) ما وجدت فی صحیح مسلم ولکن وجدت فی صحیح بخاری ص:۸۴۰ ج:۲''باب شرب الحلواء والعسل''

(6) رواہ البخاری ص ۶۱ ج ۱''باب الصلوٰۃ فی مرابض الغنم''

جواب ۱:۔ نماز پڑھنے کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں پیشاب کے ساتھ مباشرت ہو بلکہ مطلب یہ ہے کہ الگ جگہ پہ چٹائی بچھا کر اس پر نماز پڑھے۔

جواب ۲:۔ اگر مرابض غنم میں نماز پڑھنے سے بکری کے پیشاب کی طہارت معلوم ہوتی ہے تو دوسری روایت میں مبارک الابل میں نماز پڑھنے سے روکا پھر تو اونٹوں کا پیشاب ناپاک ہونا چاہئے فما ہو جوابکم فھو جوابنا۔

جواب ۳:۔ یہ روایت منسوخ ہے جیسے کہ ابوداؤد (7) میں روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے کہ جب مسجد نہیں بنی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مرابض غنم میں ہی پڑھ لیا کرو مگر جب مسجد بن گئی تو مرابض غنم میں پڑھنے کا جواز منسوخ ہوا۔

مالکیہ وحنابلہ کی دلیل ثالث دارقطنی (8) کی حدیث ہے "لاباس ببول مایو کل لحمہ" یہ بھی دارقطنی میں ہے "مایو کل لحمہ لاباس ببولہ"۔ جواب دونوں روایتوں کا یہ ہے کہ یہ ضعیف ہیں نا قابل استدلال ہیں۔

حنفیہ وشافعیہ کی دلیل باب التشدید فی البول میں ابن عباس کی روایت ہے کما مرسابقاً اس میں فکان لایستنزہ من بولہ کی ضمیر اگرچہ صاحب قبر کی طرف راجع ہے مگر بعض روایات میں مطلق ذکر ہے "من البول" تو بول عذاب قبر کا باعث ہے اگر یہ پاک ہوتا تو اسکی وجہ سے عذاب قبر نہ ہوتا۔

استدلال ۲:۔ مستدرک حاکم وصحیح ابن خزیمہ (9) کی روایت ہے "استنزھوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ" حاکم نے اس کو صحیح علی شرط البخاری قرار دیا ہے۔

استدلال ۳:۔ سعد بن معاذ کی موت کا واقعہ ہے کہ جب ان کو دفنایا گیا تو زمین نے ان کو دبایا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ پیشاب سے نہیں بچتے تھے۔ رواہ احمد

---

(7) لم اجدہ بتفصیلہ فی ابی داؤد (واللہ اعلم) ولکن وجدتہ فی صحیح البخاری ص:۶۱ ج:۱ "باب الصلوۃ فی مرابض الغنم"

(8) دارقطنی ص:۱۳۵ ج:۱ رقم الحدیث ۴۵۴، ۴۵۵ لفظ الاول "ماأکل لحمہ" ولفظ الثانی "ماأکل لحمہ فلاباس ببولہ"

(9) مستدرک للحاکم ص:۱۸۳ ج:۱ "عامۃ عذاب القبر من البول ولیس فیہ استنزھوا من البول" صحیح ابن خزیمہ ایضاً ابن ماجہ ص:۲۹ ولفظہ اکثر عذاب القبر من البول"

استدلال ۴:۔ جلالہ کے گوشت اور دودھ کے استعمال کی ممانعت فرمائی گئی ہے۔(10) جلالہ اس جانور کو کہتے ہیں جو بعرات وغیرہ کھائے تو اگر روث و بول وغیرہ پاک ہوتا تو ممانعت نہ ہوتی۔

استدلال ۵:۔ امام طحاوی (11) نے فرمایا کہ پیشاب کو دم پر قیاس کرنا چاہئے نہ کہ لحم پر کیونکہ جب ہم نے انسان کی حالت کو دیکھا کہ اس کا خون نجس ہوتا ہے تو پیشاب کو بھی حرام اور ناپاک قرار دیا اگرچہ انسان کا گوشت پاک ہے مگر اس پر قیاس نہ کیا تو ماکول لحمہ کے بول کو بھی ان کے دم پر قیاس کیا جائے گا تو نجس ہوگا۔

استدلال ۶:۔ یہ حدیث بتمامہ آپ کے نزدیک بھی قابل استدلال نہیں اکثر جزئیات کو آپ منسوخ مانتے ہیں تو یہ کیوں نہیں ہوسکتا کہ یہ بھی منسوخ ہو۔

دلیل ۷:۔ اگر بول ماکول لحمہ طاہر ہوتا تو صحابہ کرامؓ سے کم از کم ایک مرتبہ بیان جواز کے لئے اس کا استعمال ثابت ہوتا۔

وجہ ترجیح ۱:۔ ہمارے ادلہ محرمہ ہیں اور آپ کی دلیل مبیح ہے اور محرم مقدم ہوتا ہے مبیح پر۔

نمبر ۲:۔ بول ماکول لحمہ میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اس کو ناپاک قرار دیا جائے کیونکہ اگر نجس کو پاک کا حکم لگاؤ گے تو بڑی خرابی آئے گی کہ لوگ نماز وغیرہ میں احتیاط نہیں کریں گے اگر ناپاک کہیں تو لوگ بچیں گے اور پاک چیز سے بچنے میں کوئی گناہ نہیں۔

نمبر ۳:۔ ہمارا موقف قانون کلی کے بھی موافق ہے قانون یہ ہے کہ پیشاب وغیرہ کو بدن سے دور رکھا جائے۔

مسئلہ ثانیہ تداوی بالمحرمات:۔

اگر یقین ہو کہ علاج کی اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں اور جان کو بھی خطرہ ہو تو جائز ہے البتہ اگر مظنون ہو تو اس میں اختلاف ہے امام مالکؒ کے نزدیک تداوی بالمحرمات مطلقاً جائز ہے چاہے مسکر ہو یا غیر

---

(10) رواہ الترمذی ص:۴ ج:۲ "باب ماجاء فی اکل لحوم الجلالۃ والبانہا"

(11) شرح معانی الآثار ص:۸۰ ج:۱ "باب حکم بول ماکول لحمہ"

مسکر۔امام طحاوی خمر کا استثناء کرتے ہیںؒ۔امام بیہقیؒ مسکر سے تداوی ممنوع قرار دیتے ہیں ابن حجرؒ کی بھی یہی رائے ہے۔امام شافعیؒ مطلقاً عدم جواز کے قائل ہیں چاہے مسکر ہو یا غیر مسکر۔

حنفیہ کا اصل مذہب تو یہی ہے کہ تداوی بالحرام جائز نہیں البتہ متاخرین فقہاء نے بعض ایسی چیزیں ذکر کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مذہب میں کچھ گنجائش ہے جیسے کہ امام طحاوی نے ابوحنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ دانتوں کو سونے کے تار سے باندھنا جائز ہے حالانکہ سونا حرام ہے یا مثلاً حریر جو حرام ہے خارش کے لئے اجازت دی گئی ہے امام ابو یوسفؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر طبیب حاذق متدین حرام کو بطور دوائی تجویز کرے تو جائز ہے والا فلا۔

مسئلہ ثالثہ قصاص بالمثل:۔

ائمہ ثلاثہ مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قصاص بالمثل ہوگا یعنی اگر مقتول کو پہاڑ سے گرایا گیا ہے تو قاتل کو بھی گرایا جائے گا مقتول کو سمندر میں غرق کیا گیا ہے تو قاتل کا بھی یہی حشر ہوگا۔ البتہ امام شافعیؒ دو صورتوں کو مستثنیٰ کرتے ہیں ایک اگر مقتول کو جلایا گیا ہو تو قاتل کو نہیں جلایا جائے گا اس حدیث کی وجہ سے جس میں ہے کہ ''لا تعذبوا بعذاب اللّٰہ ای النار'' دوسری صورت یہ ہے کہ مقتول کو ناجائز تشدد کر کے ہلاک کر دیا گیا ہو جیسے زناء سے یا لواطت سے یا کثرت شراب پلانے کی وجہ سے تو قاتل کے ساتھ یہ افعال نہیں ہونگے۔حنفیہ کے نزدیک قصاص تلوار سے ہوگا اور تلوار سے مراد تیز دھار والی چیز یا کاٹنے والی چیز ہے جس میں نیزہ چھری اور بندوق کی گولی شامل ہے۔واللہ اعلم

حنفیہ کا استدلال ''لا قود الا بالسیف'' سے ہے رواہ ابن ماجہ (12)۔یہ متعدد طرق سے مروی ہے لہذا قابل استدلال ہے البتہ زخموں کے بارے میں حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر زخم ایسے ہوں کہ ان میں تماثل ممکن ہو تو قصاص لیا جائے گا اور جہاں بالمثل قصاص ممکن نہ ہو جیسے گوشت کا کٹ جانا تو ارش و دیت پر عمل ہوگا۔قانون دیت کا یہ ہے کہ جو عضو ایک ہے جیسے کہ ناک تو اس میں کامل دیت ہوگی اور جو اعضاء دو ہوں تو ایک میں نصف دیت ہوگی۔اگر دس ہیں مثلاً تو عشر دیت لازم ہوگی البتہ قصاص یا دیت زخم کے ٹھیک ہونے کے بعد ہوگی تا کہ

(12) ابن ماجہ ص:۱۹۶''باب لا قود الا بالسیف''

صورت مسئلہ واضح ہو جائے۔ مذکورہ باب کی حدیث میں جو یہ آیا ہے کہ مثلاً آنکھوں میں گرم سلائی پھرائی تو ابن جوزی فرماتے ہیں کہ یہ قصاص بالمثل ہے چونکہ انہوں نے راعی کے ساتھ ایسا کیا تھا۔

حنفیہ کی طرف سے اس کی دو توجیہات کی گئی ہیں۔(۱) یہ حد نہیں تھا بلکہ سیاسۃ تھا اور سیاسۃ جائز ہے عندنا بھی۔

(۲) اگر اس کو قصاصاً وحداً بھی تسلیم کرلیں تو ہم کہتے ہیں یہ منسوخ ہے چنانچہ موسیٰ بن عقبہ مغازی میں لکھتے ہیں۔"وذکر وان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن المثلۃ بعد ذالک بالآیۃ التی فی سورۃ المائدۃ" امام بخاری کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

نسائی(13) میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے" کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحث فی خطبتہ علی الصدقۃ وینھی عن المثلۃ " امام ترمذیؒ نے محمد بن سیرین کا قول نقل کیا ہے"وقد روی عن محمد بن سیرین انما فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل ان تنزل الحدود"۔

(13) سنن نسائی ص: ۱۶۸ ج:۲"النہی عن المثلۃ" ایضاً صحیح بخاری ص:۶۰۲ ج:۲"باب قصۃ عکل وعرینۃ"

باب ماجاء في الوضوء من الريح

یہاں سے امام ترمذیؒ نواقض وضوذکر کرنا چاہتے ہیں۔اس باب میں تین احادیث ذکر کیں وجہ یہ ہے کہ پہلی حدیث میں ایک گونہ ابہام تھا کہ فقط آواز اور ہوا سے وضوٹوٹتا ہے اس میں قبل' دبر' منہ' ناک کی ہوا کی تفصیل نہیں تو دوسری حدیث میں تفسیر کی بین الیتیہ کہ مراد دبر کی ہوا ہے قبل یاناک منہ کی ہوامراد نہیں۔ پھر یہ شبہ پیدا ہوا کہ ایک آدمی کو خروج ریح کا یقین ہوجائے مگر نہ آواز سنی اور نہ بوکا احساس ہوا تو کیا ہم اس کے وضوکو برقرار سمجھیں گے تو تیسری حدیث میں اس کی وضاحت کردی کہ اگر وضوٹوٹ گیا تو غفلت نہیں کرنا چاہئے وضو ضروری ہے ورنہ نماز قبول نہ ہوگی۔پہلی حدیث میں ہے لا وضوء الا من صوت اوریح اوردوسری روایت میں حتیٰ یسمع کا اضافہ ہے۔

اعتراض:۔نواقض وضوتو اور بھی بہت ہیں مثلاً بول' غائط' دم' اورقی وغیرہ جبکہ حدیث میں لاوضو میں لانفی جنس کے لئے ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقط ریح یاصوت نواقض وضو ہیں۔

اس کا طیبیؒ نے جواب دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں مرادنفی جنس شک اوراثبات الیقین ہے یعنی سابقہ وضو جویقینی ہے کومحض شک کی بناء پر منقوض نہ سمجھنا چاہئے۔امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں بڑا قاعدہ ہے وہ یہ کہ اگر کسی چیز کے بارے میں یقین' ظن غالب ہوجائے تو شک سے وہ نہیں ٹوٹے گا۔

دوسرااشکال یہ ہوتا ہے کہ یسمع صوتاً او یجد ریحاً کی قید کیوں لگائی؟ حالانکہ اس کے بغیر بھی اگر خروج کا یقین ہوجائے تو وضوٹوٹ جاتا ہے۔

تواس کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد(1) کی روایت میں ہے کہ یہ ارشادخاص آدمی کیلئے تھا جو وہم میں مبتلا تھا مقصد یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اطمینان کے لئے فرمایا کہ جب تک نقض کا یقین یاظن غالب نہ ہوتو وضوبرقرار رہے گا گویا کہ اس کا مورد خاص ہے۔

باب ماجاء في الوضوء من الريح

(1) ابوداؤد ص:۲۶ ج:۱' باب اذا شک في الحدث"

ج ۲:۔ کہ کبھی مراد المتکلم مراد اللفظ سے عام ہوتی ہے اور لفظ محدود ہوتا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الطفل اذا استهل صلی علیه" اوکما قال علیہ السلام (2) تو یہاں مراد متکلم فقط چیخ مارنا نہیں جو کہ مراد لفظ ہے بلکہ اس سے اعم یعنی آثار حیات کا موجود ہونا ہے اور کبھی برعکس ہوتا ہے کہ مراد لفظ عام ہوتا ہے مراد متکلم سے یہاں کلام پہلی قسم میں سے ہے یعنی یقین ہو جائے کہ وضو ٹوٹ گیا لہذا اگر وہ بہرا ہو یا شور کی وجہ سے آواز سنائی نہ دے یا ہوا کی تیزی کی وجہ سے بو محسوس نہ ہو اور وضو ٹوٹنے کا یقین یا ظن غالب ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

تیسری حدیث میں لفظی پیچیدگی ہے کہ کسی کا وضو دوران صلوٰۃ ٹوٹ گیا تو اس کی نماز قبول نہ ہوگی حتیٰ للغایۃ ذکر فرمادیا کہ یہاں تک نماز قبول نہ ہوگی جب تک وضو نہ کرے اور جب جا کر وضو بنائے تو سابقہ نماز قبول ہو جائے گی۔ حالانکہ یہ مراد متکلم نہیں۔

اس کا جواب علامہ سندھیؒ نے دیا ہے کہ یہ غلط فہمی اس لئے لگی کہ ہم نے غایۃ لایقبل کا بنایا حالانکہ یہ غایۃ صلوٰۃ کا ہے۔

قال ابن المبارك اذاشك في الحدث فانه لايجب عليه الوضوء حتىٰ استيقن استيقاناً يقدر ان يحلف عليه یہ ظن غالب کو بھی شامل ہے یعنی اتنا یقین ہو کہ اس پر قسم کھا سکے۔

قبل مراۃ یا رجل سے اگر خروج ریح ہو تو اس میں اختلاف ہے امام شافعی و اسحٰق کے نزدیک وضو ٹوٹ جائیگا کماذکرہ الترمذی۔ امام مالکؒ اور حنفیہ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا اس کی وجہ شیخ ابن ہمام یہ بیان کرتے ہیں کہ قبل سے ہوا نہیں نکلتی بلکہ عضلات کی رگوں کی حرکت ہوتی ہے تو ریح کی طرح کا احساس ہوتا ہے اگر بالفرض تسلیم کیا جائے کہ خروج ریح ہوتا ہے تو صاحب ہدایہ جواب دیتے ہیں کہ نفس خروج ریح سبب نقض وضو نہیں بلکہ جو مقرون مع النجاست ہو اور قبل محل نجاست نہیں تو اس سے خروج ناقض وضو نہیں ہوگا البتہ اگر عورت مفضاۃ ہو تو اس میں فقہاء کے اقوال مختلف ہیں بعض وضو کو اس کے لئے مستحب قرار دیتے ہیں بعض واجب قرار دیتے ہیں بعض تفصیل کرتے ہیں کہ اگر وہ ریح بدبودار ہے تو یہ دلیل ہے کہ محل نجس سے ہے تو ناقض وضو ہے اور اگر بدبودار نہیں

---

(2) رواہ الترمذی ص:۱۲۲ ج:۱ ولفظہ "الطفل لا یصلی علیہ ولا یرث حتیٰ یستھل"

تو ناقض نہیں کما مر التفصیل فی باب الاستنجاء بالماء۔

باب الوضوء من النوم

یہ نواقض وضو کا باب ثانی ہے جس میں ایک اور ناقض یعنی نوم کا بیان ہے اس حدیث کی سند میں المعنی واحد کا معنی یہ ہے کہ یہاں اسمعیل بن موسیٰ محمد بن عبید اور ہناد ہیں سب کی روایات کے الفاظ میں اگر چہ اختلاف ہے مگر معنی سب کا ایک ہے۔اس روایت کے باقی تمام راوی ثقہ ہیں صرف ابو خالد متکلم فیہ ہے کما یجیٔ۔ ان کا نام یزید بن عبدالرحمن ہے دالانی ان کی نسبت ہے الی دالان جو کہ ہمدان کا بطن ہے۔

غط غطیط سے ہے خراٹے لینے کو کہتے ہیں یہ صحتمندی کی علامت ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خراٹے لینے کی عادت تھی مگر آواز زیادہ مفرط نہیں ہوا کرتی تھی بلکہ لمبی لمبی سانسیں ہوتی تھیں نفخ کی طرح' او نفخ راوی کو شک ہے غط کہا یا نفس کہا نفس کا معنی ہے کہ لمبی لمبی سانسیں لیں ان دونوں کا مطلب ایک ہے کہ آپ سو گئے۔ مضطجعاً ای واضعاً جنبه علی الارض آگے علت بیان فرمائی استرخت مفاصله مفاصل سے مراد جوڑ ہیں کیونکہ جوڑوں کے ڈھیلے پڑنے سے اندیشہ خروج ریح کا ہوتا ہے۔

دوسری حدیث انسؓ کی ہے کہ صحابہ کرام مسجد میں سوتے اور پھر اٹھ کر نماز پڑھتے او وضو نہ کرتے۔پہلی حدیث پر امام ترمذی نے حکم حسن یا صحت کا نہیں لگایا دوسری کو حسن صحیح کہا کیونکہ پہلی حدیث پر اعتراض ہے کما یجیٔ۔

نوم کے ناقض وضو ہونے میں اختلاف ہے۔

مذہب ا:۔نوم مطلقاً ناقض وضو ہے یعنی ہر حالت میں حالت صلوٰۃ میں ہو یا خارج صلوٰۃ میں ہو۔ یہ مذہب حسن بصری کا ہے۔ایک روایت اوزاعیؒ سے بھی یہی ہے ایک روایت امام اسحٰق سے بھی یہی ہے۔

مذہب ۲:۔یہ ہے کہ نوم مطلقاً ناقض وضو نہیں یعنی کسی حالت میں۔ یہ مذہب ابو موسیٰ اشعریؓ ابن عمرؓ اور سعید بن المسیبؒ کا ہے ایک روایت اوازاعیؒ سے بھی یہی ہے۔ یہ دو مذہب ترمذی نے ذکر نہیں کئے باقی ترمذی نے ذکر کئے ہیں۔

فرای اکثرھم ..الخ سے تیسرے مذہب کا بیان ہے کہ مضطجعاً یعنی کروٹ لگا کر جب تک نہ سوئے تو وضوٗ نہیں ٹوٹتا۔ امام ثوریؒ ابن مبارکؒ امام احمد کا یہی مذہب ہے۔ البتہ امام احمد اور ابن مبارکؒ میں فرق ہے امام احمد کا ایک قول نوم ساجداً کے ناقض ہونے کا ہے دوسرا نوم راکعاً کے ناقض ہونے کا ہے چاہے یہ حالت نماز میں ہو یا غیر نماز میں۔ ابن مبارک فرق کرتے ہیں کہ نماز میں ناقض نہیں خارج از نماز ساجداً ناقض ہے۔

مذہب ۴:۔ یہ ہے کہ نوم غالب ناقض ہے غیر غالب ناقض نہیں۔ امام اسحٰق سے ایک روایت یہی ہے جس کو ترمذی نے وقال بعضھم سے بیان کیا ہے' یہ مذہب امام مالک' زہری' ایک روایت اوزاعی اور ایک احمد سے ہے۔

مذہب ۵:۔ یہ ہے جس کو ترمذیؒ نے وقال الشافعی سے بیان کیا (وسن کا معنی ہے ابتدائی حالت نوم) امام شافعی سے اقوال متعدد ہیں جن میں سے جدید آخری اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ متمکن علی الارض یعنی جو سونے سے نہ گرے کا وضوٗ نہیں ٹوٹتا غیر متمکن کا سونے سے وضوٗ ٹوٹ جاتا ہے یعنی بشرط تمکن مقعد علی الارض غیر ناقض ہے۔

مذہب ۶:۔ حنفیہ کا ہے کہ ہیئات صلوٰۃ میں سے کسی بھی ہیئت میں نوم ناقض نہیں پھر اس میں بعضوں نے تفصیل کی ہے کہ یہ ہیئات مطلقاً ناقض نہیں عند البعض فقط نماز میں ناقض نہیں۔ ہیئات صلوٰۃ کے علاوہ ایسی حالت بھی ناقض نہیں ہے جس میں زوال مقعد عن الارض نہیں ہوتا اسی طرح ہر وہ حالت جس میں استرخاء مفاصل نہ ہو تو وضوٗ نہیں ٹوٹے گا اگر استرخاء ہو تو وضوٗ ٹوٹ جائے گا جیسے کہ نوم مضطجعاً یا مستلقیاً ناقض ہے جبکہ ایسی چیز کے ساتھ ٹیک لگا کر سونا کہ اگر وہ چیز دور کی جائے تو ٹیک لگانے والا گر جائے عند البعض یہ نوم ناقض ہے جبکہ عند البعض ناقض نہیں۔

مذہب اول کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے جو ابوداؤد (1) اور مسند احمد وغیرہ میں ہے العین وکاء السہ فمن نام فلیتوضأ اس میں تصریح ہے کہ جو بھی سو گیا تو وہ وضو کرلے۔

جواب یہ ہے کہ یہ روایت دو وجوں سے ضعیف ہے۔ (ا) یہ منقطع ہے اس میں عبدالرحمٰن بن عائذ

باب الوضوء من النوم

(1) ابوداؤد ص: ۳۰ ج: ۱' باب الوضوء من النوم' مسند احمد ص: ۲۳۷ ج: ۱ عن علی ولفظہ ان السہ وکاء العین فمن نام فلیتوضأ

روایت عن علی کرتے ہیں حالانکہ ان کی ملاقات حضرت علیؓ سے ثابت نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ روایات میں بقیہ اور وضین ضعیف ہیں اس کے علاوہ یہ حدیث معارض ہے حدیث صحیح کے ساتھ جیسے کہ دوسری حدیث میں ہے(2)''کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینامون ثم یقومون ویصلون ولایتوضئون''لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں۔

مذہب ثانی کی دلیل باب کی دوسری حدیث ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے جس میں تصریح ہے کہ صحابہ سوکر اٹھتے نماز پڑھتے اور وضو نہیں کرتے تھے معلوم ہوا کہ نوم ناقض نہیں۔

جواب ابن العربیؒ نے دیا ہے کہ اس روایت کی صحیح اسناد سے معلوم ہوتا ہے جو کہ ابوداؤد وغیرہ(3) میں ہے کہ صحابہ عشاء کا انتظار کرتے''حتی تخفق رؤوسہم''اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بیٹھ کر سوتے کیونکہ لیٹ کر سونے میں خفق رؤس متحقق نہیں ہوتا۔

اعتراض اس پر یہ ہے کہ ابن حجرؒ نے التلخیص الحبیر (4) میں متعدد روایات نقل کی ہیں جن میں لیضعون جنوبہم کی تصریح ہے تو بیٹھنے پر حمل کرنا درست نہیں۔

جواب یہ ہے کہ اگر متعدد طرق کو سامنے رکھیں تو مسند ابویعلی اور مسند بزار(5) میں اسکی بھی تصریح ہے کہ''فمنہم من یتوضأ ومنہم من لا یتوضأ''تو جو مضطجعاً یا مستلقیاً لیٹتے اور سوتے تو وہ وضو کرتے اور جو بیٹھ کر سوتے یا ان کی نیند قلیل ہوتی تو ان کا وضو نہ ٹوٹتا اور نہ وہ وضو کرتے۔ نیز مسح خفین والی حدیث ص ۲۷ بھی نقض پر صریح ہے۔

مذہب ۳ کا استدلال مذکورہ باب کی پہلی حدیث سے ہے جو ابن عباسؓ سے مروی ہے''قال فی الوضوء لایجب الاعلی من نام مضطجعاً''لہٰذا قاعداً یا قائماً وغیرہ یعنی سوائے مضطجعاً کے کوئی حالت ناقض نہیں اس روایت پر کلام ہے کما مر۔ شوکانی نے تسلیم کیا ہے''والمقال منجبر بمالہ من الطرق''یعنی اگرچہ اس پر کلام ہوا ہے مگر چونکہ طرق متعدد ہیں تو ان طرق کی وجہ سے کلام کا جبیرہ کیا جائیگا۔

(2) رواہ الترمذی ص:۱۲ ج:۱　　(3) ابوداؤد ص:۳۰ ج:۱

(4) تلخیص الحبیر ص. ۳۳۵ حدیث رقم ۱۶۱''باب الاحداث''فصل:۱

(5) مسند ابویعلی وبزار بحوالہ مجمع الزوائد ص:۲۴۲ ج:۱''باب فی الوضوء من النوم''

مذہب۴ دونوں قسم کی روایات کو ملا کر مجموعے سے استدلال کرتے ہیں یعنی بعض روایات میں ہے کہ وضو ٹوٹتا ہے اور بعض میں ہے کہ نہیں ٹوٹتا تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نوم غالب ناقض وضو ہے غیر غالب ناقض نہیں چونکہ یہ مذہب مالکیہ کا ہے احمد سے بھی ایک قول یہی مروی ہے تو یہ کہا جائے گا کہ ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ نوم کثیر ناقض ہے قلیل نہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ روایات متعدد ہیں بعض میں نقض وضو کا ذکر ہے بعض میں عدم نقض کا لہٰذا نقض وضو کو نوم کثیر پر حمل کریں گے اور عدم نقض کو نوم قلیل پر محمول کریں گے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نوم فی نفسہ ناقض نہیں بلکہ یہ سبب السبب ہے نوم سبب ہے استرخاء مفاصل کا اور استرخاء سبب ہے خروج ریح کے لئے اور استرخاء نوم غالب میں تو متحقق ہوتا ہے مگر باریک و ہلکی نیند میں نہیں۔

پھر قلیل وکثیر کی حد بندی میں ائمہ کرام نے اجتہاد سے کام لیا ہے امام شافعی مقعد کا تمکن علی الارض یہ قلیل وکثیر کے لئے حد مقرر کرتے ہیں کہ اگر تمکن مقعد علی الارض باقی رہے تو نوم قلیل ہے ورنہ کثیر ہے حنفیہ ہیئت صلوٰۃ کو حد مقرر کرتے ہیں کہ اس میں استرخاء نہیں ہوتا البتہ مضطجعاً مستلقیاً میں استرخاء ہوتا ہے۔

حنفیہ کا استدلال ابن عباس کی مذکورہ باب کی روایت سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں گئے اور سو گئے بعد میں نماز پڑھتے رہے تو ابن عباس نے کہا کہ آپ تو سو گئے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وضو فقط مضطجعاً پر ہے اور اس کی علت استرخت مفاصلہ بیان فرمائی تو مستلقیاً، مستنداً میں بھی استرخاء ہے تو ان حالات میں بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

اس روایت پر پانچ اعتراضات کئے گئے ہیں تین ابوداؤد نے کئے ہیں جبکہ دو ترمذی نے کئے ہیں۔

امام ترمذی کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ یہ روایت سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے نقل کی ہے ولم یرفعہ اور قتادہ نے ابن عباس سے موقوفاً نقل کی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ اور ابن عباس کے درمیان ابوالعالیہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا۔ لہٰذا روایت منقطع ہوگئی۔

ابوداؤد کا پہلا جبکہ مجموعی طور پر تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ روایت حضرت قتادہ کے متعدد شاگرد نقل کرتے ہیں وہ اس میں "فانہ اذا اضطجع استرخت مفاصلہ" کا اضافہ ذکر نہیں کرتے یہ زیادتی فقط ابوخالد کی ہے

لہذا منکر ہے۔

اعتراض ۲ ابوداؤد کا یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں صحیح حدیث میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ''تنام عینای ولا ینام قلبی'' اور یہاں استرخت مفاصلہ فرمایا اگر یہ اضافہ صحیح ہوتا تو بجائے استرخت مفاصلہ کے تنام عینای ولا ینام قلبی ذکر کرتے معلوم ہوا کہ یہ اضافہ صحیح نہیں۔

اعتراض ۳ قتادہ کی ابوالعالیہ سے چار روایتیں ہیں۔ (۱) یونس بن متی (۲) حدیث ابن عمر فی الصلوٰۃ (۳) القضاۃ ثلاثۃ (۴) حدثنی رجال مرضیون منہم عمر۔ اور باب کی حدیث ان میں سے نہیں۔

جوابات:۔ امام ترمذیؒ کے اعتراض اول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا اعتراض درست نہیں کیونکہ نقل کبھی بطور روایت ہوتی ہے اور کبھی نقل بطور فتویٰ تو جہاں بطور روایت نقل ہو تو وہاں مرفوعاً ذکر کرتے ہیں اور جہاں بطور فتویٰ ذکر کرتے ہیں تو موقوفاً ذکر کرتے ہیں اور اس کی متعدد مثالیں ہیں۔ یہاں بھی اسی طرح ہے کہ سعید کی روایت موقوفاً اس لئے ہے کہ وہ بطور فتویٰ ہے اور ابوخالد کی روایت مرفوعاً اس لئے ہے کہ یہ بطور روایت ہے۔

البتہ یہاں یہ بات جاننا ضروری ہے کہ ابوخالد کی حیثیت کیا ہے؟ تو بعضوں نے اگرچہ ان پر اعتراض کیا ہے مگر بہت سارے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے اور ان کو صحیح قرار دیا ہے۔ (۱) یحییٰ بن معین جو جرح میں متشدد ہیں قال لاباس بہ (۲) ابوحاتم نے کہا صدوق (۳) قال احمد لاباس بہ (۴) قال الحاکم ائمہ اس کے حفظ کی گواہی دیتے ہیں (۵) قال نواب صدیق حسن خان صاحب ''ابوخالد از ثقات است علامہ شوکانی نے بھی اس روایت کو تسلیم کیا ہے حاصل یہ کہ ابوخالد ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے۔

ترمذی کے دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سعید بن ابی عروبہ نے واسطہ ترک کیا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے تمام طرق ضعیف ہیں کیونکہ ابوخالد کے طرق میں ابوالعالیہ ہے۔

ابوداؤد کے اعتراض اول کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو منکر کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ منکر میں دو باتیں ہوتی ہیں (۱) راوی کا ضعیف ہونا (۲) ثقات کی مخالفت کرنا اور یہاں دونوں نہیں ابوخالد ضعیف بھی نہیں کما مر اور مخالفت بھی نہیں کرتا کیونکہ قتادہ کے دوسرے شاگرد ساکت ہیں اس زیادتی سے اور یہ ذاکر ہیں اور ذکر و سکوت میں کوئی مخالفت نہیں لہذا منکر کہنا صحیح نہیں ہوگا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فانہ اذا نام مضطجعا استرخت مفاصلہ یہ بطور قانون کلی فرمایا کیونکہ تمام عبادی کا حکم فقط آپ کے ساتھ خاص ہوتا تو امت کا فائدہ استرخت الخ کے ذکر میں ہے دوسری بات یہ ہے کہ لا ینام قلبی عدم نقض کی دلیل نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ دل کی بیداری کی وجہ سے مجھے خروج ریح وغیرہ کا علم ہو جاتا ہے گویا تمام عینی کی علت نہیں نقض وضو کی بلکہ مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہاں علت بتانا ہے۔

اعتراض نمبر ۳ کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا بھی محل نظر ہے کہ قتادہ عن ابی العالیہ فقط چار روایات ہیں ترمذی ابواب الدعوات میں ۸۱ باب ما یقول عند الکرب اس میں قال حدثنی ابی عن قتادۃ عن ابی العالیۃ الخ ترمذی فرماتے ہیں ہذا حدیث حسن صحیح یہ پانچ ہوگئیں چھٹی روایت مسلم (6) میں ہے قتادہ عن ابی العالیہ لہذا نوم کی ساتویں ہو جائیگی لہذا چار میں حصر درست نہیں۔

باب الوضوء مما غیرت النار

امام ترمذی نے یہاں تین باب ذکر کئے ہیں۔ (۱) الوضوء مما غیرت النار (۲) ترک الوضوء مما غیرت النار (۳) الوضوء من لحوم الابل پہلے دو بابوں میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ وضوء مما غیرت النار منسوخ ہے اور دوسرا باب ناسخ ہے تیسرے باب کا مقصد یہ ہے کہ لحوم الابل سے اب بھی وضو کرنا مستحب ہے۔ گویا تیسرا باب پہلے دو بابوں سے بمنزلہ مستثنی ہوا اس حدیث کے تمام راوی ثقات ہیں۔

الوضوء مما مست النار کی ترکیب بعض کے نزدیک یہ ہے کہ یہ مبتداء ہے خبر اس کی مقدر ہے واجب یا مستحب یا ثابت اور اگر یہ تقدیر نہ مانیں تو خبر بمعنی انشاء کے ہوگی اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلم کی روایت میں توضؤا مما مست النار یعنی امر کے ساتھ آیا ہے۔ ثور اقط ثور کا معنی ہے ٹکڑا اقط قرط کو کہا جاتا ہے۔

ولو من ثور اقط یعنی مامست النار سے وضو کرو اگر چہ وہ قرط (پنیر) کا ٹکڑا ہی کیوں نہ ہو یعنی اس کے علاوہ مامست النار سے بطریق اولی وضو کرو کیونکہ لو کا قانون یہ ہے کہ اس کے مدخول کی نقیض اولی بالحکم ہوتی ہے۔ جب ابو ہریرہؓ نے یہ حدیث بیان کی تو ابن عباسؓ نے فرمایا کیا پھر ہم گرم پانی یا تیل کے استعمال کے بعد بھی وضو کریں تو ابو ہریرہؓ نے کہا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات تمہارے سامنے بیان کی جائے تو اس کے لئے

---

(6) صحیح مسلم ص: ۹۴ ج ۱ "باب الاسراء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

مثالیں بیان نہ کیجئے۔ رہی یہ بات کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث کے بعد ابن عباسؓ نے ایسی بات کیوں کہی تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو صحیح سمجھنا چاہئے اور اس کا صحیح محمل تلاش کرنا چاہئے کیونکہ خود ابن عباسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گوشت کھا کر بغیر تجدید وضو کے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا اس لئے انہوں نے یہ بات کہی۔

امام ترمذی حسب عادت یہاں اختلافات بیان کرتے ہیں کہ اکثر کے نزدیک مست النار سے وضو واجب نہیں اور بعض کے نزدیک ضروری ہے تو صحابہ میں سے ابن عمرؓ ابو موسیٰ اشعریؓ ابو طلحہ حضرت عائشہ حضرت زید بن ثابتؓ اور ابو ہریرہؓ نقض وضو کے قائل ہیں لحدیث الباب۔ جمہور کہتے ہیں کہ اس سے نقض وضو نہیں ہوتا۔

جمہور کی دلیل عن جابرؓ قال خرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا معہ فدخل علی امرأۃ الحدیث اس میں آخر میں یہ بات ہے کہ عصر کی نماز گوشت کھا کر بغیر وضو کے ادا فرمائی۔

دوسری دلیل عنقریب آنے والی حدیث ہے جس میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اونٹ کے گوشت کے بعد وضو کے بارے میں سوال کیا گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وضو کرلیا کرو پھر بکری کے گوشت سے وضو کے بارے میں سوال کیا گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس سے وضو نہ کرو ظاہر ہے کہ بکری کا گوشت بھی آگ ہی سے پکا ہوگا۔

تیسری دلیل بخاری (1) میں سوید بن نعمان کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ستو کھایا پھر مغرب کی نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا اس کے علاوہ متعدد روایات ناطق ہیں عدم وضو مما مست النار پر۔

فریق اول کو جمہور کی طرف سے متعدد جوابات دئے گئے ہیں ایک یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے اور اس کے لئے ناسخ حضرت جابرؓ کی روایت ہے "کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما غیرت النار رواہ ابو داؤد (2)"۔

باب الوضوء مما غیرت النار

(1) صحیح بخاری ص:۳۳ ج:۱ "باب من مضمض من السویق ولم یتوضأ"

(2) ابوداؤد ص:۲۸ ج:۱ "باب ترک الوضوء مما غیرت النار"

اعتراض:۔ابوداؤد نے اس حدیث کے متعلق کہا ہے (کہ یہاں دو حدیثیں ہیں اول تفصیلی ہے اور) یہ دوسری حدیث اول حدیث کا اختصار ہے اول حدیث میں تفصیل ہے کہ ظہر کے لئے وضو کیا اور عصر کے لئے وضو نہیں کیا۔

قال ابوداؤد (3) وهذا اختصار من الحديث الاول یعنی جابرؓ اس جزی واقعے کا بیان کرتے ہیں کہ چونکہ ظہر کے لئے وضو کیا اور عصر کے لئے نہیں کیا تو آخر الامرین ترک الوضوء مما مست النار ہوا تو یہ ایک جزی واقعے کا بیان ہے اس سے استدلال علی النسخ درست نہیں۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ عصر کی نماز کے لئے وضو نہ کرنا وضو مما غیرت النار کے حکم سے پہلے ہو تو یہ ناسخ نہیں ہوسکتی پھر اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ جب مما غیرت النار سے وضو کا حکم تھا ہی نہیں تو ظہر کے لئے وضو کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہوسکتا ہے کہ ہو ہی نہ اس لئے وضو فرمایا۔

اصل اعتراض سے جواب یہ ہے کہ یہ توجیہ کرنا صحیح نہیں وجہ یہ ہے کہ بخاری (4) میں سعید بن حارثؒ کی روایت ہے کہ حضرت جابرؓ سے پوچھا گیا کہ وضو مما غیرت النار کرنا چاہئے تو انہوں نے کہا کہ اب یہ حکم باقی نہیں معلوم ہوا کہ وہ اس کو واقعہ جزئیہ پر حمل نہیں کرتے بلکہ اس کو ناسخ سمجھتے ہیں۔

جواب۲:۔ یہ ہے کہ جو بیہقی (5) نے دیا ہے کہ وضو مما غیرت میں تعارض ہے اور عند التعارض رجوع الی عمل الصحابۃ ہوگا اور صحابہ وضو نہیں کرتے تھے۔ صحیح بخاری (6) میں روایت ہے اکل ابو بکر وعمر وعثمان لحما فلم يتوضأوا اسی طرح باب کی حدیث میں ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کیا ہم گرم پانی یا تیل سے وضو کریں گے؟ تو مطلب یہ ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے یہ مطلب نہیں جو ابو ہریرہؓ نے لیا۔

جواب۳:۔ نہ کوئی روایت ناسخ ہے نہ منسوخ ہے اور نہ کوئی تعارض ہے جہاں وضو کا حکم ہے تو وہ استحباب پر محمول ہے اور جہاں ترک وضو کا حکم ہے تو وہ نفی وجوب پر محمول ہے۔

---

(3) ایضاً ص:۲۹ ج:۱ (4) صحیح بخاری ص:۸۲۰ ج:۲ "باب المندیل"

(5) سنن کبری للبیہقی ص:۱۵۵ ج:۱ "باب ترک الوضوء مما غیرت النار"

(6) صحیح بخاری ص:۳۴ ج:۱ "باب من لم یتوضأ من لحم الشاۃ الخ"

جواب۴:۔ وضو کے ثبوت سے مراد وضولغوی ہے اور لغوی کا معنی ہے منہ ہاتھ دھونا چونکہ عموماً ایسی چیزوں میں چکناہٹ ہوتی ہے اس لئے دھونے کا حکم فرمایا تو حاصل یہ ہے کہ وضو کا اطلاق ہاتھ دھونے پر کیا گیا اس کی دلیل یہ ہے کہ ترمذی جزء ثانی میں حدیث ہے۔

فقال وفيه ثم اتينا بماء فغسل رسول الله يديه ومسح ببلل كفيه وجهه وزراعيه ورأسه فقال يا عكراش هذا الوضوء مماغيرت النار

علامہ شوکانی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ حقیقت شرعی وحقیقت لغوی میں تعارض ہو تو حقیقت شرعی کو ترجیح ہوتی ہے لہذا وضو مصطلح مراد لینا چاہئے نہ کہ وضولغوی۔ لہذا بہتر جواب یہ ہے کہ وضو سے مراد وضو ناقص ہے کیونکہ ناقص کا اطلاق وضولغوی، وضو مرۃ، وضو مرتین سب پر ہوتا ہے تو یہ اطلاق بھی شرعی ہو جائے گا۔

جواب۵:۔ یہ خواص کے لئے حکم ہے کہ وضو کریں جس کی وجہ شاہ ولی اللہؒ نے یہ لکھی ہے کہ کھانے پینے کی وجہ سے انسان فرشتوں کی مشابہت سے دور ہو جاتا ہے خصوصاً ناری چیزوں میں، تو اس کی تلافی کے لئے وضو کا حکم دیا۔ بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ پختہ چیزوں میں آگ کا اثر ہوتا ہے اور آگ شیطان کی اصل ہے اور پانی آگ کی ضد ہے تو اس اثر کو کم کرنے کے لئے وضو کا حکم دیا۔

لیکن عوام کو ان باریکیوں سے کیا نسبت؟ اس لئے فقط خواص کا خاصہ ہے۔ بعض نے یہ کہا ہے کہ آگ باری تعالیٰ کے غضب کا مظہر ہے اور وضو باری تعالیٰ کی رحمت کا سبب ہے تو سبب رحمت کو اختیار کرنے اور اثر غضب کو دور کرنے کے لئے یہ حکم دیا گیا۔ بعض نے کہا ہے پختہ چیزوں میں لذت زیادہ ہوتی ہے تو گویا اس سے ایک طرح کا تنعم حاصل ہوا اور فان عباد الله ليسوا بمتنعمين تو اسکو دور کرنے کے لئے وضو کا حکم فرمایا۔ بعض نے کہا کہ ان چیزوں میں وقت ضائع ہوتا ہے تو یہ کوتاہی ہے تو تدارک کے لئے وضو مقرر فرمایا۔ ان آخری توجیہات کے مطابق وضو سے مراد وضو کامل ہوگا۔

باب فی ترک الوضوء مماغيرت النار

روات اس کے تمام ثقات ہیں۔ قناع بڑا برتن ٹوکری وغیرہ مراد ہے۔ علالة بقية كل شئ یعنی بکری کا بچا ہوا دوبارہ لائی۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ وکان ہذا "حدیث ناسخ للحدیث الاول" جمہور کا یہی مذہب ہے۔ اس روایت کے دو طریق ہیں ایک میں ابن عباس کے بعد ابوبکر کا واسطہ ہے اور ایک میں نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر ایک طریق میں یہ مسندات ابوبکر میں سے ہے جبکہ دوسرے طریق میں یہ مسندات ابن عباس میں سے ہے۔ تو ترمذی فرماتے ہیں کہ واسطہ صحیح نہیں۔ ترمذی نے اس کی ذمہ داری حسام بن مصک پر ڈالی ہے اس کی دو وجوہات ہیں ایک یہ کہ ابن سیرین کے دیگر شاگرد یہ واسطہ ذکر نہیں کرتے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن عباس کے دوسرے شاگرد ابن سیرین کے علاوہ عطاء بن یسار وغیرہ یہ واسطہ ذکر نہیں کرتے۔

باب الوضوء من لحوم الابل

ابو معاویہ کا نام محمد بن خازم ہے۔ عبداللہ بن عبداللہ کی توثیق امام احمد نے کی ہے۔ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ تابعی ہیں ۱۲۰ انصار صحابہ سے ان کی ملاقات ہوئی ہے۔ حضرت عمر سے ان کی سماعت کے بارے میں اختلاف ہے۔

یہ مسئلہ اختلافیہ ہے کہ لحوم الابل ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ تو جمہور کے نزدیک ناقض نہیں۔ امام احمد امام اسحق بن راہویہ اور بعض اہل ظواہر کے نزدیک وضوء ٹوٹ جاتا ہے چاہے گوشت کچا ہو یا پکا ہو۔

استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اونٹوں کے گوشت کے بارے میں پوچھا گیا کہ ہم اس سے وضو کریں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں معلوم ہوا کہ لحوم الابل سے وضو کرنا چاہئے۔

جمہور کے نزدیک یہ منسوخ ہے اور ناسخ سابقہ باب کی روایت ہے اسی طرح ابوداؤد (1) میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے کان آخر الامرین من رسول اللہ ﷺ ترک الوضوء مما غیرت النار اور لحم الابل بھی مغیرت النار میں سے ہے لہٰذا اس سے بھی ترک الوضوء ہوگا تو لحوم الابل سے وضو کا حکم خاص ہے جبکہ جابرؓ کی روایت عام ہے اور غیر مخصوص منہ البعض ہے تو قطعی ہے لہٰذا خاص کی تنسیخ اس سے درست ہے۔

ابن قیمؒ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث کیسے ناسخ بن سکتی ہے لحوم الابل سے وضو کے لئے کیونکہ لحوم

باب الوضوء من لحوم الابل

(1) ص ۲۹ ج ۱ باب ترک الوضوء مما غیرت النار

الابل آگ کی وجہ سے ناقض نہیں بلکہ لحوم الابل ہونے کی وجہ سے ناقض ہے جب کہ حدیث میں فقط ترک الوضو مما غیرت النار کا ذکر ہے اور اونٹ کا گوشت اگر کچا بھی کھایا جائے تو ناقض ہے کیونکہ حدیث مطلق ہے عام ہے کچے پکے گوشت سب کو شامل ہے۔

جواب :۔ اگر آپ اس روایت کو کچے پکے دونوں پر حمل کر کے تعمیم کرتے ہیں پھر تو لحوم الابل کے دیکھنے سونگھنے اور ہاتھ لگانے سے بھی وضو ٹوٹنا چاہئے حالانکہ آپ اسکے قائل نہیں بلکہ اس کو متعارف پر حمل کرتے ہیں اور متعارف اونٹ کے گوشت کو پکا کر کھانا ہے نہ کچا چبانا۔ لہٰذا جابرؓ کی روایت سے یہ منسوخ ہوگی۔

نسخ کی تیسری دلیل یہ ہے کہ مدینہ منورہ میں شروع میں یہودیوں کی تالیف قلوب کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی مشابہت اختیار کرتے جیسے کہ بیت اللہ کی بجائے مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) کی طرف نماز پڑھنا وغیرہ اونٹ کا مسئلہ ایسا تھا کہ ایک طرف عرب کا پسندیدہ مال تھا ہر بہترین شئی کی تشبیہ اونٹ سے دیتے تھے دوسری طرف یہود کو اونٹوں سے شدید نفرت تھی وجہ یہ ہے کہ یعقوب علیہ السلام نے ایک بیماری میں نذر مانی تھی کہ اگر اللہ نے صحت دی تو اونٹ کا گوشت نہیں کھاؤں گا تو انہوں نے اپنے اوپر حرام کر دیا تو ان کی اولاد میں بھی اونٹوں سے نفرت رہی تو یہود کی مخالفت سے فتنے کا خوف تھا اور اگر نجس قرار دیتے تو مشرکین بگڑتے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت وضو کا حکم دیا کہ کھاؤ مگر اس سے وضو بھی کرو بعد میں جب یہ علت ختم ہوئی اور خالفوا الیہود کے اعلانات گونجنے لگے تو وضو کا حکم بھی منسوخ ہوا جس طرح یہودیوں کی دیگر مشابہت ممنوع ہوئی۔

جواب۲:۔ اگر اسکو منسوخ نہ مانیں تو یہ استحباب پر محمول ہے(2) استحباب کی ایک وجہ یہ ہے کہ اونٹ نہایت سخت دل جانور ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ انسان کی جن چیزوں سے وابستگی ہوتی ہے تو ان چیزوں کا اثر انسان پر پڑتا ہے اس لئے شریعت نے وہ تمام چیزیں حرام کر دیں جن میں برے اوصاف ہوں جیسے خنزیر یا کتے کو حرام قرار دیا کیونکہ اول میں بے حیائی ثانی میں حرص جیسی گندی صفات موجود ہیں تو چونکہ اونٹ میں بھی قساوۃ ہے اور اس کا اثر انسان کے دل پر ہوتا ہے اس لئے وضو کا حکم دیا گیا تا کہ اس کا ازالہ ہو۔ دوسری وجہ استحباب کی یہ ہے کہ جاہلیت میں لوگ نظافت کا خیال نہیں رکھتے تھے منہ کی کلی کرتے نہ خلال کرتے اور گوشت کو نوچ کر کھاتے تو

---

(2) ودلیل الاستحباب مذکور فی المعجم الکبیر للطبرانی بحوالہ مجمع الزوائد ص ۲۴۷ ج ۱ "باب الوضوء من لحوم الابل والبانہا"

گوشت کا دانتوں میں رہنا یقینی امر تھا اسی طرح چونکہ اونٹ کے گوشت میں چکناہٹ ہوتی ہے تو ہاتھ بھی چکنے ہوجاتے تو استحباباً وضو کا حکم برائے نظافت دیا۔

جواب ۳:۔ اس سے مراد وضو لغوی ہے اسی نظافت کی علت کی بناء پر۔

جواب ۴:۔ وضو خواص کا مراد ہے کما مر۔

قال ابو عیسیٰ مقصد یہ ہے کہ یہ روایت عبداللہ بن عبداللہ کے تین شاگرد نقل کرتے ہیں۔ (۱) اعمش (۲) حجاج بن ارطاۃ (۳) عبیدۃ پھر اعمش کی روایت میں ہے کہ یہ براء بن عازب کی مسندات میں سے ہے حجاج کی روایت میں اس کو اسید بن حضیر کی مسندات میں سے شمار کیا گیا ہے۔ ایک دوسرے طریق میں حجاج کے شاگرد حماد بن سلمۃ بھی اس کو اسید بن حضیر کی مسندات میں شمار کرتے ہیں مگر اس میں عبداللہ بن عبدالرحمٰن عن ابیہ کا ذکر کرتے ہیں والصحیح عبد اللّٰہ بن عبد اللّٰہ عن عبد الرحمن۔ عبیدہ اس کو ذی الغرۃ سے نقل کرتے ہیں تو ترمذی فرماتے ہیں کہ اس باب میں دو ہی روایتیں صحیح ہیں ایک جابرؓ کی جو مسلم میں ہے اور ایک براء بن عازب کی جو اعمش روایت کرتے ہیں تو اعمش کی روایت حجاج اور عبیدہ کے مقابلے میں صحیح ہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلی کی روایت براء بن عازب سے متصل ہے کیونکہ ان کی ملاقات ثابت ہے اور ابن ابی لیلی کی روایت اسید بن حضیر سے منقطع ہے کیونکہ لقاء ثابت نہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ اعمش، حجاج اور عبیدہ سے اوثق ہے لہذا مسلم کی اور اعمش کی روایت ہی صحیح ہے۔

باب الوضوء من مس الذکر

باب ترک الوضوء من مس الذکر

یہاں ترمذی نے دو باب باندھے ہیں اول میں یہ حکم ہے کہ مس ذکر ناقض ہے دوسرے میں یہ ہے کہ ناقض نہیں۔ پہلے باب میں بسرۃ بنت صفوان کی حدیث ہے کہ ناقض ہے دوسرے باب میں طلق بن علی کی ہے کہ ناقض نہیں اس اختلاف روایات کی وجہ سے ائمہ کا اختلاف ہوا کہ مس ذکر سے وضو کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مشہور قول یہ ہے اور ایک قول احمدؒ کا بھی یہی ہے کہ مس ذکر ناقض ہے البتہ یہ قید لگاتے ہیں۔ (۱) باطن کف سے ہو ظاہر کف سے نہ ہو کیونکہ ظاہر کف آلہ مس نہیں۔ (۲) بدون حائل کے ہو کیونکہ بعض روایات میں تصریح ہے لیس دونہ ستر یا لیس دونہ حجاب کی اسی طرح عورت کے لئے بھی یہی حکم ہے کہ اس کی بعض روایات میں تصریح ہے نیز دبر کو بھی اسی پر قیاس کیا گیا ہے تو مس دبر بھی ناقض ہوگا۔

تیسری شرط ان کے نزدیک یہ ہے کہ مس بشہوۃ ہو جبکہ چوتھی شرط یہ ہے کہ اپنا ذکر مس کرے تو ناقض ورنہ نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک ان تینوں میں سے ایک کا مس بھی ناقض وضو نہیں امام مالک واحمد سے بھی ایک ایک روایت حنفیہ کے مطابق ہے۔

شافعیہ کی دلیل باب کی روایت ہے باقی بھی چند دلائل ہیں مگر سب ضعیف ہیں۔

حنفیہ کا استدلال دوسرے باب کی حدیث سے ہے باقی تمام روایات متکلم فیہا ہیں لہٰذا اصل بحث ان دو حدیثوں سے ہوگی لیکن ان دونوں پر بھی کلام ہوا ہے۔ مثلاً شافعیہ ہمارے مستدل پر اعتراض کرتے ہیں کہ اس میں قیس بن طلق ہے اور یہ ضعیف ہے۔

جواب یہ ہے کہ قیس بن طلق کی توثیق مشہور ائمہ حدیث نے کی ہے امام عجلی، علی بن المدینیؒ، یحیٰی بن معینؒ اور ابن حبان نے ان کی توثیق کی ہے حاکم نے بھی قیس بن طلق کی حدیث کو صحیح قرار دیا ہے۔

حنفیہ کی طرف سے بھی شافعیہ پر چند اعتراضات ہیں ایک یہ کہ اس حدیث میں اضطراب ہے بعض طرق میں رفغین آیا ہے بعض میں انثیین آیا ہے بعض میں مس ذکر آیا ہے بعض میں مطلق ہے اور بعض میں لیس دونہ ستر بعض میں لیس دونہ حجاب آیا ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس روایت کی تفصیل نسائی (۱) میں ہے کہ ایک دفعہ عروۃ مروان بن حکم کے

باب الوضوء من مس الذکر. باب ترک الوضوء من مس الذکر

(۱) سنن نسائی ص: ۳۷ ج: ۱ "الوضوء من مس الذکر"

فائدہ:۔ احناف کے لئے مؤید روایات یہ ہیں۔ ۱۔ ابوداؤد ص: ۲۷ ج: ۱ "باب الرخصۃ فی ذالک" ۲۔ شرح معانی الآثار ص: ۴۰ و ۴۱ و ۴۲ ج: ۱ "باب مس الفرج ھل یجب فیہ الوضوء ام لا" ۳۔ سنن ابن ماجہ ص: ۳۷ "باب الرخصۃ فی ذالک" ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے۔ ۱۲

پاس پہنچے تھے تو مس ذکر کے مسئلے پر تذکرہ شروع ہوا تو مروان نے نقض کا قول کیا جبکہ عروہ نے عدم نقض کا قول کیا مروان نے کہا کہ مجھے بسرۃ نے یہ حدیث بیان کی ہے اور پھر شرطی بسرہ کے پاس بھیجا اور دوبارہ وہی حدیث بیان کر دی۔ نسائی میں اسی طرح ہے جبکہ مستدرک حاکم میں صحیح علی شرط الشیخین اس کے برعکس ذکر ہے یعنی مروان نے عدم نقض کا قول کیا جبکہ عروۃ نے نقض وضو کا قول کیا تو یہ اضطراب ہوا کہ مروان اور عروہ میں سے کون نقض کا قائل ہے اور کون عدم نقض کا؟

اعتراض ۳:۔ مروان کے بارے میں یہ ہے کہ عبداللہ بن زبیر سے مشاجرت سے پہلے کی احادیث مقبول ہیں چنانچہ بخاری نے بھی لی ہیں بعد کی مقبول نہیں اور یہ روایت بعد کی ہے تو قابل قبول نہیں تو عروہ نے بعد میں بلاواسطہ بسرہ سے سنی ہے جیسا کہ ابن حبان نے نقل کیا ہے۔ نیز مروان اگرچہ اور دین میں متہم ہیں مگر حدیث میں مقبول ہیں کما ذکرہ الحافظ فی مقدمۃ فتح الباری اس لئے دونوں روایات اعتراضات کے بعد ایک درجے کی حامل ہیں سند کے اعتبار سے کسی ایک کو ترجیح دینا مشکل ہے البتہ خارجی وجوہ کی بناء پر حنفیہ نے طلق بن علی کی روایت کو ترجیح دی ہے جبکہ شافعیہ نے بسرہ کی روایت کو ترجیح دی ہے مثلاً وہ کہتے ہیں کہ بسرہ کی روایت ناسخ ہے طلق بن علی کی روایت کیلئے وجہ یہ ہے کہ بسرہ کی روایت مؤخر ہے کیونکہ بعض طرق میں یہ ابوہریرہ سے مروی ہے اور ابوہریرۃ کی آمد ۷ھ کی ہے جبکہ طلق بن علی مسجد نبوی کی تعمیر کے وقت آئے تھے جو کہ ۱ھ کا زمانہ تھا تو بسرہ کی روایت بعد میں ہوئی۔

جواب ۱:۔ ابوہریرۃ کی حدیث ضعیف ہے اور طلق بن علی کی قوی ہے اور ضعیف قوی کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتی۔

جواب ۲:۔ طلق بن علی کی ملاقات ۸ھ یا ۹ھ میں بھی ثابت ہے تو ہو سکتا ہے یہ حدیث اس وقت سنی ہو پھر یہ ناسخ ہوگی بسرہ کی حدیث کے لئے۔

جواب ۳:۔ تقدم اسلام یا تاخر اسلام یہ تقدم روایت یا تاخر روایت کو مستلزم نہیں یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت طلق بن علی نے اسلام ۱ھ میں قبول کیا لیکن ہو سکتا ہے کہ روایت بعد میں کی ہو یا ابوہریرۃ نے بعد میں اسلام لایا لیکن روایت پہلے کی کسی نے بیان کر دی۔

اس کے علاوہ حنفیہ چند وجوہ کی بناء پر حدیث طلق کو ترجیح دیتے ہیں۔

(۱) یہ مسئلہ عموم بلوی کا ہے تو حدیث کے لئے فقط صحیح ہونا کافی نہیں بلکہ مشہور ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اس حدیث کو مشہور ہونا چاہئے حالانکہ اس کی راویہ فقط ایک عورت ہے جس کی صحابیت میں بھی اختلاف ہے اور بعض نے نسب پر بھی کلام کیا ہے ایسے مسئلے کے لئے ایسی روایت ہرگز بنیاد نہیں بن سکتی۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ اسرار البلاغۃ کے قوانین میں سے یہ بھی ہے کہ ذکر سبب ہو اور مراد مسبب تو ہوسکتا ہے کہ مس ذکر بول کر مراد پیشاب ہو کیونکہ عام طور پر پیشاب کے وقت ہی مس ہوتا ہے اور پیشاب سے نقضِ وضو کے ہم بھی قائل ہیں۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر طلق کی حدیث کو بنیاد بنائیں اور بسرہ کی روایت کو استحباب پر حمل کریں تو جمع بین الروایات ہوجائے گا جبکہ اگر بسرہ کی حدیث کو بنیاد بنا کر نقض وضو کا قول کریں تو طلق کی حدیث پر عمل نہیں ہوسکے گا۔

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ روایات میں تعارض ہے اور عند التعارض رجوع الی عمل الصحابہ ہوتا ہے اور ان میں سے صحیح ترین روایت کے مطابق صرف معدودے چند جن میں عمرؓ ابن عمرؓ بھی ہیں حضرت ابن عمرؓ مس ذکر سے نقض وضو کے قائل تھے جبکہ حضرت علی ابن مسعودؓ عمار بن یاسرؓ ابن عباسؓ ابودرداءؓ عمران بن حصینؓ اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم وغیرہ عدم نقض کے قائل ہیں ان کے آثار طحاوی مؤطا محمد اور مصنف ابن ابی شیبہ میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۵) پانچویں وجہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ مردوں کے متعلق ہے اور جو مسئلہ جس صنف کے متعلق ہو اس میں اسی صنف کی حدیث زیادہ قابل عمل ہوتی ہے اس طرح مرد کا حافظہ زیادہ قوی ہوتا ہے۔

(۶) چھٹی وجہ یہ ہے کہ بعض روایات میں رفغین اور انثیین کا بھی ذکر ہے حالانکہ آپ اس سے نقض وضو کے قائل نہیں فماھو جوابکم فھو جوابنا۔

باب ترک الوضوء من القبلة

امام ترمذیؒ نے باب باندھا ہے ترک الوضوء من القبلۃ کا حالانکہ ثابت یہ کرنا چاہتے ہیں کہ وضوء من القبلہ ہے لیکن چونکہ ان کے مدعی کی کوئی حدیث ان کے پاس نہیں نہ صحیح نہ ضعیف اس وجہ سے مدعی کے مطابق باب نہ باندھ سکے۔

قبلۃ اسم مصدر ہے بمعنی تقبیل ہے جیسے سبحان اسم مصدر ہے تسبیح کا۔

حضرت عروہ اس روایت میں حضرت عائشہؓ سے ناقل ہیں لیکن یہاں تصریح نہیں کہ کونسا عروہ مراد ہے لیکن ابن ماجہ (1) دارقطنی وغیرہ میں عروہ بن الزبیر کی تصریح ہے اسی طرح ابن حجر (2) اور زیلعی نے بھی ابن زبیر کی تصریح کی توثیق کی ہے۔

من هي الا انت یہ بات حضرت عروہ نے کیوں کی؟ ان کا مقصد اس کے کہنے سے کیا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک سنی ہوئی بات ہوتی ہے اور ایک دیکھی ہوئی بات ظاہر ہے کہ دوسری بات پر یقین اعلیٰ درجے کا ہوتا ہے بہ نسبت پہلی کے تو حضرت عروہ نے یہ تحقیق کرنا چاہی کہ آپ نے سنا ہے یا خود آپ کے ساتھ پیش آیا ہے تا کہ بات کی مضبوطی بڑھ جائے کیونکہ لیس الخبر کالمعاینۃ ایک مسلم اصول ہے اور پھر حضرت عائشہؓ کا ضحک بمنزلہ نعم کے ہے جیسے کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر عورت کو نکاح کے لئے کہا جائے اور وہ ہنسے تو یہ بمنزلہ کلام نعم ہے۔ یا حضرت عائشہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قرب خاص یاد آیا تو وہ ہنس پڑی۔

یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ قبلہ ناقض وضو ہے یا نہیں تو حنفیہ کے نزدیک قبلہ یا کوئی بھی مس امراۃ ہو ناقض وضو نہیں جب تک مباشرت فاحشہ نہ ہو۔ مباشرت فاحشہ کا مطلب یہ ہے کہ جسمیں متجردین تلاقی کریں تو چونکہ عموماً ایسی حالت میں مذی خارج ہو جاتی ہے اس لئے مباشرت فاحشہ جو سبب ہے اس کو مذی کا قائم مقام بنا کر ناقض ٹھہرایا گیا جیسے کہ نوم کو ناقض ٹھہرایا گیا خروج ریح کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے یہی مباشرت فاحشہ سبب ہے حرمت مصاہرت کے لئے بھی۔

باب ترک الوضوء من القبلة

(1) ابن ماجہ ص: ۳۸ "باب الوضوء من القبلۃ" (2) دارقطنی ص: ۱۳۳ ج: ا رقم الحدیث ۴۸۴

امام شافعی کے اقوال متعدد ہیں اس بارے میں مفتی بہ قول یہ ہے کہ مس مراۃ مطلقاً ناقض وضو ہے مطلقاً کے معنی یہ ہیں کہ چاہے امراۃ اجنبیہ ہو یا نہ ہو کبیرہ یا صغیرہ مس بشہوۃ ہو یا نہ ہو بہر صورت مس مراۃ ناقض وضو ہے عدم لذت کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نائمہ اور مستکرہ کے ساتھ بھی اگر التقائے ختانین ہو تو غسل واجب ہو جاتا ہے لہٰذا لذت کی قید معتبر نہیں۔

امام مالک کے نزدیک مس مراۃ کے ناقض وضو ہونے کے لئے تین شرائط ہیں۔ا۔کبیرہ ہو۔۲۔اجنبیہ ہو۔۳۔مس بشہوۃ ہو۔

امام احمد سے تین اقوال مروی ہیں ایک مس بشہوۃ وغیرہ کی قیود والا جیسے کہ امام مالک کہتے ہیں دوسرا شافعیہ کے مطابق تیسرا حنفیہ کے مطابق پھر ان حضرات کے نزدیک لامس وملموس دونوں پر وضو ہے ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث نہیں۔

ان ائمہ کا استدلال قرآن پاک کی آیت سے ہے او لامستم النساء (3) میں کسائی وغیرہ کی روایت میں لمستم النساء آیا ہے اور لمس کا اطلاق ہاتھ لگانے پر ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن مسعودؓ وابن عمرؓ سے بھی یہی منقول ہے حضرت عمرؓ بھی اسی طرف مائل تھے۔

اس کے مقابلے میں حنفیہ کے دلائل نہایت پختہ اور مضبوط ہیں۔یہی وجہ ہے کہ اس مسئلے میں بہت سارے اہل حدیث حضرات نے بھی احناف کا ساتھ دیا ہے صاحب تحفہ کی بھی یہ رائے ہے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن کی ایت ''او لامستم النساء'' میں ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ لمس سے مراد جماع ہے ابن عباسؓ کے علاوہ حضرت علیؓ ابی بن کعبؓ مجاہدؒ طاوسؒ حسن بصری امام شعبی سعید بن جبیر اور قتادہ شامل ہیں جنہوں نے یہی قول کیا ہے۔

ابن جریر (4) نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر کی روایت کو نقل کیا ہے کہ:

فیہ "ذکروا اللمس فقال ناس من الموالی انہ لیس بالجماع وقال ناس من العرب اللمس الجماع الی قال ابن عباسؓ فمن ای الفریقین کنت قلت کنت من الموالی قال ابن عباسؓ غلب فریق الموالی فان اللمس والمس

(3) سورۃ نساء آیت: ۴۳ (4) تفسیر طبری ص: ۶۵ ج: ۵

والمباشرة الجماع

خود ابن جریر نے اس کو صحیح ترین قول قرار دیا ہے۔

اعتراض:۔ فقہ حنفی کی بنیاد ابن مسعودؓ پر ہے تو یہاں پر ان کے مقابلے میں ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح کیوں دی ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہ تفسیر کا معاملہ ہے اور تفسیر کے معاملہ میں ابن عباسؓ کی شان ابن مسعودؓ سے بلند ہے کیونکہ تفسیر کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباسؓ کو دعا فرمائی تھی جو قبول بھی ہوئی۔

دوسری بات یہ ہے کہ ابن مسعودؓ سے لمس بمعنی مس ید صحیح ثابت بھی نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ صحیح روایت (5) میں ہے کہ ابوموسیٰ اشعری اور ابن مسعودؓ کا مناظرہ ہوا ابوموسیٰؓ کا موقف یہ تھا کہ جنبی آدمی تیمم کرسکتا ہے جبکہ ابن مسعودؓ منکر تھے ابوموسیٰؓ اشعری نے عمار بن یاسر کا واقعہ نقل کیا تو ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عمار کے قول کو قبول نہیں کیا۔ پھر ابوموسیٰؓ اشعری نے فرمایا کہ آپ کیسے نہیں مانتے حالانکہ قرآن میں اولامستم النساء آیا ہے تو ابن مسعودؓ خاموش ہو گئے اور عذر یہ پیش کیا کہ اگر ہم جنابت سے بھی تیمم جائز قرار دیں گے تو لوگ سستی کریں گے یہ نہیں فرمایا کہ یہاں لمس سے مراد لمس بالید ہے جماع نہیں معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی لمس سے مراد جماع ہی ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر لامستم سے مراد جماع لیں تو آیت میں طہارت صغریٰ و کبریٰ دونوں کا بیان ہوگا کیونکہ او جاء احد منکم من الغائط میں طہارت صغریٰ کا حکم ہے اور لامستم میں طہارت کبریٰ کا حکم ہوگا جبکہ اگر لامستم سے مراد فقط لمس بالید لیں تو طہارت صغریٰ کا حکم تو ہوگا کبریٰ کا نہیں۔ تو جماع مراد لینا اولیٰ ہے۔ نیز صیغۂ لامستم بھی لمس من الجانبین پر دلالت کرتا ہے جو جماع کی صورت میں ہوتا ہے۔ تو جمہور کا اس آیت سے استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ فقط ابن عمرؓ رہ جاتے ہیں اول تو ان کی روایت صحیح ثابت نہیں اگر ہے بھی تو موقوف مرفوع کے مقابلے میں خصوصاً عندالشوافع کیسے حجت بن سکتی ہے؟

(5) رواہ ابوداؤد بالتفصیل ص:۱۵ ج:۱ "باب التیمم"

حنفیہ کا مسلک صحیح احادیث سے ثابت ہے کہ لمس سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

(۱) یہی باب کی روایت ہے عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل بعض نسائہ ثم خرج الی الصلوٰۃ ولم یتوضأ۔

(۲) روی البخاری (6) عن عائشہؓ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب رات کو تہجد فرماتے تو سجدے کے وقت میرے پاؤں غمز فرماتے تو میں پاؤں ہٹالیتی اس میں یہ قید لگانا کہ حائل کے ساتھ غمز ہوگا بلا دلیل ہے۔

(۳) نسائی (7) عن عائشۃ وفیہ انی معترضۃ بین یدیہ اعتراض الجنازۃ واذا اراد ان یوتر مسنی برجلہ اس میں بھی حائل کی قید نہیں۔

(۴) روی مسلم (8) عن عائشۃ فقدت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ من الفراش فالتمستہ فوقعت یدی علی بطن قدمیہ وہو فی المسجد وہما منصوبتان وہو یقول اللّٰہم انی اعوذ برضاک من سخطک۔

(۵) معجم اوسط للطبرانی (9) عن ابی مسعود الانصاری ان رجلاً اقبل الی الصلوٰۃ فاستقبلتہ امرأتہ فاکب علیہا فتناولہا فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم وذکر ذالک لہ فلم ینہہ اس میں لیث بن ابی سلیم اگرچہ متکلم فیہ ہے لیکن کثرت طرق کی وجہ سے حدیث قابل استدلال ہے۔

(۶) عن ام سلمۃ (10) کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل ثم یخرج الی الصلوٰۃ ولا یحدث وضوءاً۔

(۷) شیخ الہندؒ نے الورد الشذی میں نقل کیا ہے کہ امامہ بنت ابی العاص کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے دوران اٹھاتے پھر رکوع کے دوران رکھ لیتے پھر سجدہ کے بعد اٹھا لیتے (11) تو اگر مس ناقض وضو ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیسے ان کو اٹھاتے؟

---

(6) صحیح بخاری ص:۱۶۱ ج:۱ "باب ما یجوز من العمل فی الصلوٰۃ"

(7) سنن نسائی ص:۳۸ ج:۱ "ترک الوضوء من مس الرجل امرأتہ من غیر شہوۃ"

(8) صحیح مسلم ص:۱۹۲ ج:۱ "باب ما یقال فی الرکوع والسجود" (9) معجم طبرانی اوسط ص:۱۱۱ ج:۸ حدیث نمبر ۷۲۲۳

(10) ایضاً ص:۳۲۷ ج:۵ حدیث نمبر ۳۶۸۳ (11) مشکوٰۃ ص:۹۰ یہ حدیث صحیحین میں ہے۔

ان تمام احادیث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مسح مرأۃ سے وضو نہیں ٹوٹتا۔

جمہور کی طرف سے باب کی روایت پر دو اعتراضات ہوتے ہیں ایک ابوداؤد نے کیا ہے اور ایک ترمذی نے۔ ابوداؤد کا اعتراض یہ ہے کہ حبیب بن ابی ثابت جس عروہ سے روایت کرتے ہیں اس عروہ سے مراد عروہ مزنی ہے تو روایت نا قابل استدلال ہوئی کیونکہ عروہ مزنی مجہول ہیں۔ بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ عروہ کا سماع عائشہ سے ثابت نہیں۔

ابوداؤد نے اس بات کی دو دلیلیں پیش کیں ہیں۔(12) ایک یہ کہ انہوں نے اعمش سے ایک اور طریق سے تخریج کی ہے جس میں اعمش سے عبدالرحمٰن بن مغراء روایت کرتے ہیں اس میں اعمش تصریح کرتے ہیں کہ حدثنا اصحاب لنا عن عروۃ المزنی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ سفیان ثوری نے فرمایا کہ ماحدثنا حبیب الا عن عروۃ المزنی۔ مگر ابوداؤد کا یہ کہنا نا قابل تسلیم ہے۔ دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ اس طریق میں عبدالرحمٰن بن مغری شاگرد اعمش بالاتفاق ضعیف ہے۔ یحیٰی بن معین فرماتے ہیں کہ اعمش کی روایات بواسطہ عبدالرحمٰن ہم تک ۴۰۰ پہنچی ہیں مگر ان کی وجہ سے ہم نے ان کو ترک کر دیا کیونکہ یہ نا قابل اعتبار تھیں۔

جواب ۲:۔ امام اعمشؒ کہتے ہیں کہ حدثنا اصحاب لنا اصحاب کون ہیں یہ مجہول ہیں۔ اشکال ہو سکتا ہے کہ اعمش ثقات سے ہی روایات کرتے ہیں تو اصحاب بھی ثقات ہونگے۔ جواب پھر تو روایت قابل استدلال ہوگئی کیونکہ جب اتنے سارے اصحاب عروہ مزنی سے روایت کریں گے پھر تو عروہ مجہول نہ رہے۔

البتہ دوسرے اعتراض کا جواب متن حدیث سے دیتے ہیں کہ اگر عروہ سے مراد مزنی ہو تو من ہی الا انت یہ ملاقات اور سماع کی دلیل ہے چاہے عروہ کوئی بھی ہو۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ سفیان ثوری کا یہ کہنا کہ حبیب فقط عروہ مزنی سے روایت کرتے ہیں تو یہ روایت ابوداؤد نے تعلیقاً ذکر کی ہے بغیر سند کے دوسری بات یہ ہے کہ ابوداؤد خود تسلیم نہیں کرتے کہ حبیب کی روایت فقط مزنی سے ہے کیونکہ انہوں نے تصریح کی ہے وروی حمزۃ الزیات عن حبیب عن عروۃ بن الزبیر حدیثاً صحیحاً پھر یہ کونسی روایت ہے تو ابوداؤد اس کے ذکر سے خاموش رہیں ترمذی نے یہ نقل کی ہے۔ ''اللھم عافنی فی

(12) ابوداؤد ص: ۲۷ ج: ۱

جسدی وعافنی فی بصری "لہذا ثوری کا قول اپنے علم کے مطابق ٹھیک ہوسکتا ہے۔ صاحب بذل المجہود (13) نے ایسی چار روایتیں نقل کی ہیں باب کی روایت بھی عروہ بن زبیر سے ہے۔

دلیل (۱) ابن ماجہ (14) میں عروہ بن الزبیر کی تصریح ہے۔ (۲) دارقطنی (15) میں بھی ثقات کی وساطت سے عروہ بن زبیر سے ہی ہے ابن حجرؒ نے اس کو تسلیم کیا ہے۔ (۳) محدثین کی اصطلاحات کی پابندی لازمی ہوتی ہے ان میں سے ایک یہ بھی اصطلاح ہے کہ جب بعضوں کو مطلق ذکر کیا جائے تو مراد مخصوص راوی ہوتے ہیں مثلاً عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہوتے ہیں ابن عباس سے مراد عبداللہ ہوتے ہیں نہ کہ عباس کے دوسرے بیٹے اسی طرح ابن عمر سے مراد عبداللہ مراد ہوتے ہیں۔ عروہ کو جب مطلق ذکر کیا جائے تو اس سے مراد عروۃ بن الزبیر ہوتے ہیں۔ (۴) من ھی الا انت بے تکلفی کا جملہ ہے جو اجنبی آدمی نہیں کہہ سکتا ہے۔

اعتراض ثانی ترمذی نے یہ کیا ہے کہ دو طرح کا نقض پیش کیا ہے ایک نقض اجمالی ایک نقض تفصیلی نقض اجمالی میں علی بن مدینی کا قول نقل کیا ہے کہ "ضعف یحیی بن سعید القطان ھذا الحدیث" (رجال پر اولاً کلام شعبہ نے کیا ہے ثانیاً انہوں نے کیا ثالثاً یحیی بن معین اور احمد نے کیا گویا یہ رجال کے بڑے امام ہیں) وقال ھو شبہ لاشی یہ نقض اجمالی ہے یعنی تفصیل بیان نہیں کی تفصیلی یہ ہے کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر سے ملاقات نہیں کی۔

اس کے دو جواب ہیں ایک ابھی گذرا کہ ابوداؤد فرماتے ہیں روی حمزۃ الزیات عن حبیب بن ابی ثابت عن عروۃ بن الزبیر حدیثا صحیحا اور حدیث صحیح تب ہوسکتی ہے جب ملاقات ثابت ہو نیز صاحب بذل المجہود نے ایسی چار روایات ذکر کی ہیں کہ جن میں حبیب عن عروۃ ذکر ہے۔

جواب ۲:۔ اگر تسلیم بھی کرلیں کہ حبیب کا سماع عن عروہ ثابت نہیں تو یہ مطلب نہیں کہ روایت ناقابل استدلال ہوگی زیادہ سے زیادہ بخاری کی شرط پر صحیح نہیں مسلم جو معاصرت کو کافی سمجھتے ہیں ان کی شرط پر اتصال ثابت ہے کیونکہ حبیب کی روایت ابن عمر اور ابن عباس سے ثابت ہے جو کہ صحابی ہیں تو عروہ جو کہ تابعی ہیں ان سے بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

---

(13) بذل المجہود ص:۱۰۸ ج:۱ (14) ابن ماجہ ص:۳۸ (15) دارقطنی ص:۱۴۳ ج:۱ رقم الحدیث ۴۸۴

یہ پہلی حدیث کے مطابق ہے دوسری حدیث بھی تعلیقاً ذکر کی ہے جس کو ابوداؤد نے متصل سند کے ساتھ ذکر کیا ہے ابراہیم تیمی سے روایت کرنے والے ابوروق ہیں امام ترمذی نے یہاں پر بھی یہ کہا ہے کہ ابراہیم تیمی کا سماع عن عائشہ ثابت نہیں ہے اگر چہ یہ بات تو مسلم ہے لیکن اس سے اس حدیث کے انقطاع پر استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ دار قطنی میں ابراہیم اور عائشہ کے درمیان واسطہ ہے عن ابراہیم التیمی عن ابیہ ان عائشۃ تو حدیث متصل ہوگئی۔ اگر اتصال بالفرض ثابت نہ بھی ہو تو بھی روایت مرسل ہو جائے گی جو حنفیہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک حجت ہے شوافع بھی بعض مراسیل کو مانتے ہیں امام نسائی فرماتے ہیں (16) لیس فی ھذا الباب حدیث احسن من ھذا الحدیث جب انکے تمام اعتراضات ودلائل مجاب ہو گئے تو امام ترمذی کی یہ بات ثابت نہ ہو سکی کہ لیس یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب شیء۔

باب الوضوء من القیئ والرعاف

(رعاف بضم الراء نکسیر جو خون ناک سے نکلے) امام ترمذی نے ترجمہ میں دو مسائل ذکر کئے ہیں اور اس کے لئے جس حدیث کی تخریج کی ہے اس میں فقط قی کا ذکر ہے رعاف کے لئے کوئی روایت ذکر نہیں کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رعاف اور قی کے درمیان کوئی قائل بالفصل نہیں جو قی سے نقض وضو کے قائل ہیں وہ رعاف سے بھی نقض وضو کے قائل ہیں لہذا جب قی کے لئے حدیث برائے نقض ذکر کی تو رعاف کا حکم بھی اس سے معلوم ہوا۔

رجال:۔

ابوعبید کا نام احمد بن عبداللہ ہے یہ صدوق ہے۔ اسحق بن منصور ثقہ ہے۔ عبدالصمد صدوق ہے۔ عبدالوارث ثقہ ہے۔ حسین ثقہ ہے مگر کبھی ان سے وہم ہو جاتا تھا۔ یعیش کی توثیق نسائی نے کی ہے۔ ولید ثقہ ہے۔ معدان ثقہ ہے۔

تحقیق:۔

انسان کے بدن سے شی خارج عموماً تین قسم کی ہوتی ہے (۱) وہ چیز جو طاہر ہو اور خارج غیر سبیلین سے

(16) نسائی ص:۳۹ ج:۱ "باب ترک الوضوء من القبلۃ"

ہو جیسے آنسو پسینہ مخاط وغیرہ یہ خود بھی پاک ہیں اور ان سے بالاتفاق وضو بھی نہیں ٹوٹتا۔

(۲) وہ چیزیں جو نجس ہیں اور سبیلین سے خارج ہوں جیسے بول و براز حیض وغیرہ یہ چیزیں خود بھی بالاتفاق نجس ہیں اور ان کے خروج سے نقض وضو بھی بالاتفاق ہوتا ہے۔

(۳) وہ چیزیں جو ہیں تو ناپاک لیکن غیر سبیلین سے خارج ہوتی ہیں جیسے زخم سے خون نکلے یا نکسیر یا خونی قی یا کھانے کی قی منہ بھر کے ان چیزوں سے نقض وضو میں اختلاف ہے لیکن یہ اختلاف مبنی ہے ایک دوسرے اختلاف پر وہ یہ ہے کہ امام مالک کے نزدیک مناط حکم (نقض وضو) خروج نجس معتاد کا ہو محل معتاد سے معتاد طریقے پر ان میں سے اگر ایک شرط بھی نہیں پائی گئی تو نقض وضو نہیں ہوگا لہذا اگر پتھری یا کیڑا نکلے وغیرہ تو ناقض نہیں ہوگا کیونکہ یہ خروج علی وجہ المعتاد نہیں استحاضہ کا خون بھی چونکہ علی وجہ المعتاد نہیں تو قانوناً ناقض نہیں ہونا چاہیے تھا لیکن تعبداً واستحباباً مالکیہ استحاضہ سے نقض وضو کے قائل ہیں۔

امام شافعی کے نزدیک ماخرج کا معتاد ہونا ضروری نہیں لیکن مخرج کا معتاد ہونا ضروری ہے لہذا سبیلین سے ماخرج سے وضو ٹوٹے گا غیر سبیلین سے نہیں ٹوٹے گا۔

حنفیہ وحنابلہ نیز بقول عینی کے عشرہ مبشرہ کا مذہب بھی یہی ہے کہ ہر نجس کے خروج سے وضو ٹوٹ جاتا ہے البتہ امام احمد قی کثیر کو ناقض کہتے ہیں جبکہ رعاف میں قلیل وکثیر کا فرق نہیں کرتے ہیں جبکہ احناف کے نزدیک یہ ضروری ہے جیسے قدوری (1) وغیرہ میں ہے کہ خروج الدم الی مایلحقہ حکم التطہیر یعنی خون اتنا پھیلے کہ زخم ومخرج سے متجاوز ہو۔ اس کی حکمت محشی شرح وقایہ نے یہ لکھی ہے کہ غیر متجاوز دم مسفوح نہیں جبکہ متجاوز دم مسفوح ہے وجہ یہ ہے کہ موٹی رگوں میں خون دم مسفوح ہوتا ہے پھر جب خون کا دباؤ بڑھتا ہے تو وہ خون رگ سے نکل کر منجمد ہو کر گوشت بنتا ہے تو جو بہے گا تو مسفوح ہوگا یعنی رگوں کا تو ناپاک اور جو نہیں بہے گا تو وہ رگوں کا نہیں تو پاک ہوگا۔ کیونکہ قرآن میں اودماً مسفوحاً کی حرمت آئی ہے نہ کہ غیر مسفوح کی۔

پھر قی اگر خون کی ہے تو شیخین کے نزدیک قلیل وکثیر سے وضو ٹوٹ جائے گا امام محمد کے نزدیک ملأ الفم

باب الوضوء من القیء والرعاف

(1) قدوری ص: ۳ ج: ۱

شرط ہے اور اگر قی کھانے کی ہے جس کو قلس کہتے ہیں یا پانی کی ہے تو اگر ملأ الفم ہے تو ناقض ورنہ غیر ناقض۔ ملأ الفم کی مقدار یہ ہے کہ جس کے روکنے پر قدرت نہ ہو اس قید کی وجہ یہ ہے کہ جو ملأ الفم آئی ہے تو وہ قعر معدے سے آئی ہے تو وہ نجس ہے اور جو ملأ الفم نہ ہو تو وہ فم معدہ سے آئی ہے تو وہ نجس نہیں ہے اگر متعدد مرتبہ قی قلیل کی تو اس کو جمع کیا جائے گا پھر اس جمع کرنے میں ابو یوسفؒ کے نزدیک مجلس کا اعتبار ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت کے بہت سارے احکام مجلس پر مرتب ہوتے ہیں جیسے کہ بیع وشراء وغیرہ امام محمد کے نزدیک اس میں اعتبار سبب کا ہوگا اگر سبب ایک ہو تو اگرچہ مجلس تبدیل ہو تب بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔ دلیل یہ ہے کہ احکام کا ترتب اسباب پر ہوتا ہے۔ اور اگر قی بلغم کی ہے تو اگر نازل من الدماغ ہے تو ناقض نہیں کیونکہ دماغ محل نجاست نہیں۔ اور اگر صاعد من المعدہ ہے تو طرفین کے نزدیک ناقض نہیں کیونکہ بلغم کی چکناہٹ کی وجہ سے اس میں نجاست حلول نہیں کرتی ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر ملاء الفم ہے تو ناقض ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ابوحنیفہؒ احمد اور عشرہ مبشرہ کے نزدیک قی ورعاف ناقض وضو ہے جبکہ مالکیہ وشافعیہ کے نزدیک ناقض نہیں۔ سفیان ثوری ابن مبارکؒ اور اسحق بن راہویہ بھی بقول ترمذی حنفیہ وحنابلہ کے ساتھ ہیں۔

استدلال حنفیہ وحنابلہ کا باب کی حدیث سے ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاء فتوضأ طریق استدلال یہ ہے کہ فاء سببیت کیلئے ہے لہٰذا قی سبب وضو ہے لیکن مخالفین کی طرف سے اس پر متعدد اعتراضات کئے گئے ہیں۔

اعتراض ا ترمذی نے سند پر کیا ہے وروی معمر ہذا الحدیث عن یحیٰ بن ابی کثیر فاخطأ فیہ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یحیٰ کے دو شاگرد ہیں ایک حسین معلم اور ایک معمرؒ معمر نے تین غلطیاں کی ہیں ایک یہ کہ لم یذکر فیہ الاوزاعی یعنی معمر نے اوزاعی کا واسطہ چھوڑا۔ (۲) وقال عن خالد بن معدان انما ھو معدان بن ابی طلحۃ (۳) حضرت گنگوہی نے تیسری غلطی نکالی ہے کہ یعیش بن الولید عن ابیہ سے ابیہ کا واسطہ ترک کر دیا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اگر ایک روایت متعدد طرق سے مروی ہو اور ایک طریق میں راوی غلطی کرے تو اس سے باقی طرق کو غلط کہنا غلط ہے تو اگرچہ معمر نے غلطیاں کی ہیں لیکن ترمذی خود فرماتے ہیں کہ وقد جود حسین المعلم ہذا الحدیث لہٰذا یہ صحیح ہوئی۔ ابن جوزی نے امام احمد سے نقل کیا ہے کہ ان سے بھی ترمذی کی طرح الفاظ

مروی ہیں وقد جود حسین المعلم ہذا الحدیث۔

اعتراض ثانی بیہقی نے شافعی سے نقل کیا ہے کہ فتوضأ سے مراد وضولغوی ہے نہ کہ شرعی یعنی منہ ہاتھ دھونا۔

جواب:۔ جب حقیقت لغوی وشرعی میں تعارض ہو جائے تو ترجیح حقیقت شرعی کو ہوتی ہے لہٰذا بغیر قرینہ کے لغوی مراد لینا صحیح نہیں اگر اس قسم کی تاویلات کی اجازت دی جائے تو بہت ساری احادیث مقلوب الحقیقۃ ہو جائیں گی۔

اعتراض ۳:۔ فاء برائے تفریع ہے نہ کہ برائے سببیت مطلب یہ ہوگا کہ وضوقئی کی وجہ سے نہیں بلکہ اتفاقاً کیا۔

جواب:۔ فاء کو سببیت پر حمل کرنا راجح ہے کیونکہ ایک تو یہ فاء کا حقیقی معنی ہے دوسری بات یہ ہے کہ معدان کا ثوبان سے پوچھنا قرینہ ہے اس بات پر کہ معدان یہ سمجھا تھا کہ قئی سے وضو کیا؟ تو ثوبان نے تصدیق کی۔

اعتراض ۴:۔ اصل میں روایت قاء فتوضأ نہیں بلکہ قاء فافطر ہے مستدرک حاکم (2) میں ایسا ہی ہے۔

جواب:۔ دونوں روایات صحیح ہیں پوری روایت مسند احمد (3) میں ہے استقاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فافطر فاتی بماء فتوضأ پھر ثوبان کا یہ کہنا کہ انا صببت لہ وضوءہ اس کی واضح دلیل ہے کہ بات فقط افطار کی نہیں تھی بلکہ وضو کی بھی تھی۔

حنفیہ کی دلیل ثانی حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے۔

من اصابہ قئ اورعاف اوقلس اومذی فلینصرف فلیتوضأ ثم لیبن علی صلوٰتہ وھو فی ذالک لایتکلم رواہ ابن ماجہ۔(4)

شوافع کی طرف سے اس پر اعتراض ہے کہ اس میں اسماعیل بن عیاش ہے جو خود ضعیف ہے اور یہ

(2) مستدرک حاکم ص:۴۲۶ ج:۱ ''الافطار من القئی''

(3) مسند احمد ص:۱۹۴ ج:۸ روی بمعناہ

(4) ابن ماجہ ص:۸۷ ''باب ماجاء فی البناء علی الصلوٰۃ''

حجازی سے روایت کرتے ہیں اوران کی روایت خاص کر حجازیین سے معتبر نہیں۔

جواب :۔ اسماعیل کی توثیق علی بن المدینی یعقوب بن سفیان اور یزید بن ہارون نے کی ہے۔

دلیل ثالث حضرت عائشہ کی روایت المغنی لابن قدامۃ (5) میں ہے اذا قلس احدکم فلیتوضأ۔

دلیل رابع زید بن ثابت کی روایت الکامل لابن عدی (6) میں ہے الوضوء من کل دم سائل اس میں احمد بن فرج اگرچہ متکلم فیہ ہے لیکن ابن عدی فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ لکھ کر سناتے تھے اس لئے محدثین نے انکی حدیث کو قابل استدلال سمجھا ہے۔

دلیل خامس دارقطنی (7) میں نو یا دس احادیث ایسی ہیں جو قئی سے نقض وضو پر دلالت کرتی ہیں ان میں بعض حسن ہیں بعض ضعیف ہیں مگر کثرت طرق کی وجہ سے قابل استدلال ہیں۔

دلیل سادس فاطمۃ بنت ابی حبیش (8) کی حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے استحاضہ کا خون آتا ہے تو کیا میں نماز چھوڑ دوں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا انما ذلك عرق وليست بالحيضة فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي

یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے مگر احناف کے مسلک پر صریح نہیں ہے کیونکہ شافعی ومالک بھی اس سے نقض وضو کے قائل ہیں۔ طریقہ استدلال لااحناف یہ ہے کہ یہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے محل معتاد وغیرہ کو مدار نہیں بنایا بلکہ رگ کو مدار بنایا تو احناف کا استدلال درست ہے۔ شافعیہ کے پاس کوئی صریح دلیل نہیں ایک واقعہ جزئیہ ہے جو بخاری (9) میں تعلیقاً اور ابوداؤد (10) میں متصلاً مروی ہے حضرت جابر کی روایت ہے ہم غزوہ ذات

(5) المغنی لابن قدامۃ ص: ۲۴۷ ج: ا مسئلۃ قال والقئ الفاحش والدم الفاحش والدود الفاحش یخرج من الجروح۔

(6) بحوالہ زیلعی ص: ۱۲۱ ج: ا درس ترمذی (7) دارقطنی ص: ۱۵۹ ج: ا رقم الحدیث من ۵۵۲ الی ۵۶۵

(8) رواہ الترمذی ص: ۱۸ ج: ا "باب المستحاضۃ" ابوداؤد ص: ۴۲ ج: ا "باب فی المرأۃ المستحاضۃ" نسائی ص: ۴۵ ج: ا "باب الفرق بین دم الحیض والاستحاضۃ" (9) صحیح بخاری ص: ۲۹ ج: ا "باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین القبل والدبر... الخ

(10) ابوداؤد ص: ۲۹ ج: ا "باب الوضوء من الدم"

الرقاع میں گئے تو ایک حربی کی بیوی کو مسلمان کے ہاتھ سے نقصان پہنچا تو اس نے عزم کیا کہ میں اس کا انتقام ضرور لونگا چنانچہ وہ مسلمانوں کی تلاش میں نکلا ادھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو آدمی پہرے پر لگا دئے ایک انصاری تھا جس کا نام عباد بن بشر تھا اور ایک مہاجر تھا انصاری نماز کے لئے کھڑے ہوئے مہاجر سو گئے اس حربی نے آ کر انصاری کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو ایک تیر مارا اس نے نماز نہ توڑی تو اس نے دوسرا مارا پھر تیسرا مارا انصاری کو خطرہ ہوا کہ ایسا نہ ہو کہ اصل فرض رہ جائے تو ساتھی کو جگا دیا۔ جب مہاجر نے انصاری پر خون دیکھا تو کہا سبحان اللہ الا انبھتنی اول مارمی مہاجر کے کہنے پر انصاری نے کہا میں ایک سورت میں تھا اس کو منقطع نہیں کرنا چاہتا تھا شوافع کہتے ہیں کہ تین تیر لگے تو خون یقیناً بہت نکلا ہوگا اس کے باوجود انہوں نے نماز جاری رکھی یہاں تک کہ مرنے کا خطرہ محسوس کیا اگر ناقض ہوتا تو صحابی نماز توڑ دیتے معلوم ہوا کہ خون ناقض نہیں۔

جواب یہ ہے کہ اس واقعہ سے استدلال ضعیف ہے کیونکہ اس واقعہ کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر حاصل نہ تھی اور جس واقعہ کو تقریر نبی حاصل نہ ہو اس سے استدلال درست نہیں جیسے کہ ابوداؤد (11) میں ایک واقعہ ہے عمرو بن سلمہ کہتے ہیں کہ میں چھوٹا تھا اور اپنی قوم کو نماز پڑھاتا تھا جس میں کشف عورت بھی ہوتا جس پر ایک عورت نے کہا "واروا عنا عورۃ قارئکم" تو استدلال جزئی واقعہ سے درست نہیں ہو سکتا کیونکہ تقریر نبی اس کو حاصل نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ کپڑوں کا خون آلود ہونا بھی اس میں ضروری ہے تو یہ ماننا بھی ضروری ہوگا کہ کپڑے اگر خون آلود ہو تب بھی نماز درست ہے ابن حجرؒ و نووی نے لکھا ہے کہ خون فوارے کی شکل میں نکلتا تھا کپڑوں کو نہیں لگتا تھا۔ جواب یہ کہ یہ عادۃً محال ہے کہ خون نہ لگے کپڑوں پر اور بہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حدیث میں اس کی مخالفت ہے فلما رای المہاجری ما بالانصاری کہ مہاجر نے انصاری پر خون دیکھا۔ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے استدلال کرنے میں خون کو پاک ماننا پڑے گا۔ بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ انہوں نے کپڑے تبدیل کر لئے ہونگے یہ بھی غلط ہے ورنہ نماز کے اندر کپڑے تبدیل کرنے کو جائز ماننا پڑے گا۔ اور اگر نبی کی تقریر مان لیں کہ حاصل تھی تو یہ واقعہ خصوصیت پر محمول ہوگا شاہ صاحب نے یہ توجیہ کی ہے کہ صحابی نے یہ سوچا ہوگا کہ موت تو ویسے بھی آنی ہے اگر ہیئت صلوٰۃ میں ہو تو زہے نصیب۔

---

(11) ابوداؤد ص:۸۶ ج:۱ "باب من احق بالامامۃ" ایضاً صحیح بخاری ص:۶۱۶ ج:۲ "باب من شہد الفتح"

اس کے علاوہ بخاری (12) نے صحابہ وتابعین کے آثار نقل کئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات خون سے نقض وضو کے قائل نہ تھے۔

جواب ا:۔ یہ ہے کہ ایسے ہی آثار ہماری تائید بھی کرتے ہیں (13) فتلك بتلك۔

جواب ۲:۔ عذر پر محمول ہے۔

حسن بصری کا قول ہے کہ مازال المسلمون یصلون فی جراحاتھم بخاری۔

جواب ا:۔ جراحات سے مراد وہ زخم ہیں جو بہتے نہ ہوں تو بہنے والے زخم سے وضو ٹوٹ جائیگا۔

جواب ۲:۔ حالت عذر پر محمول ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے شہادت کے دن میں بہتے خون کے باوجود نماز پڑھی۔

جواب یہ عذر ہے اور حالت عذر ہمارے نزدیک بھی مستثنیٰ ہے واللہ اعلم۔

باب الوضوء بالنبیذ

امام ترمذیؒ نے وضو بالنبیذ کو ابواب المیاہ سے علحدہ ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک اس کا حکم عام میاہ کی طرح نہیں اس لئے میاہ کے ساتھ ذکر نہیں کیا۔ اس حدیث کی سند میں ابوفزارہ اور ابوزید ہیں تفصیل آئے گی۔

یہ مسئلہ وضو بنبیذ التمر کہلاتا ہے نبیذ کی تین قسمیں ہیں۔(۱) کھجور گیلی ہوجائے پانی پر اس کا کچھ اثر نہ ہو نہ میٹھا ہو نہ گاڑھا نہ کھجور کے اجزاء پانی میں سرایت کرے اور نہ اس میں سکر ہو تو ایسے پانی سے بالاتفاق وضو صحیح ہے۔

(۲) وہ نبیذ جس میں پانی کی رقت ختم ہوجائے اور پانی میٹھا ہوجائے کھجور کے اجزاء پانی میں مل

---

(12) ص:۲۹ ج:۱

(13) روی تلک الآثار ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ ص:۱۳۷ ج:۱ "باب اذا سال الدم اوقطر او برز ففیہ الوضوء"

جائیں جس سے گاڑھا پن پیدا ہو تو اس سے وضو بالاتفاق ناجائز ہے۔

(۳) پانی رقیق رہے نہ سکر ہو نہ گاڑھا پن لیکن میٹھا ہو تو اس صورت میں ائمہ ثلاثہ وابو یوسفؒ کے نزدیک تیمم متعین ہے وضو جائز نہیں امام ابو حنیفہ سے تین اقوال مروی ہیں ایک قول جمہور کی طرح یہ مرجوع الیہ قول ہے وفات سے چند دن پہلے اس کی طرف رجوع کیا تھا۔۲۔مشہور روایت ابوحنیفہ سے یہ ہے کہ وضو متعین ہے تیمم جائز نہیں۔۳۔وضو اور تیمم دونوں کرے یہی مختار امام محمد ہے۔

مذہب۲ سفیان ثوری کا ہے جس کو ترمذی نے نقل کیا ہے وقد رای بعض اهل العلم الوضوء بالنبيذ منهم سفيان ثوری وغیرہ یعنی ان کے نزدیک وضو متعین ہے كما قال ابو حنيفه في المشهور۔

مذہب۳ اسحٰق بن راہویہ کا ہے کہ وضو لازمی ہے جبکہ تیمم مستحب ہے۔

حنفیہ میں سے متاخرین نے جمہور کے قول کے مطابق فتوی دیا ہے ابن نجیم، قاضی خان، طحاوی کی یہی رائے ہے البتہ متون میں مشہور روایت ہی مذکور ہے اصولاً تو فتوی اس پر ہونا چاہئے لیکن یہ قول مرجوع عنہ ہے لہذا فتوی اس کے مطابق نہیں۔

مشہور روایت کے مطابق ابوحنیفہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے اداوۃ بکسر الہمزۃ چمڑے کا چھوٹا برتن۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانی پاک ہے اور کھجور بھی پاک ہے لہذا وضو کے لئے استعمال فرمایا جمہور کی طرف سے اس پر چار اعتراضات ہیں۔

اعتراض ۱:۔اس میں ابوزید ہے جو مجہول ہے تو حدیث ضعیف ہوئی۔

اعتراض ۲:۔اس میں ابوفزارہ ہے جو مجہول ہے کہ آیا اس سے مراد راشد بن کیسان ہے یا کوئی اور ہے۔

اعتراض ۳:۔یہ حدیث اس لئے صحیح نہیں کہ ابن مسعود لیلۃ الجن میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے ہی نہیں۔

اعتراض ۴:۔ترمذی نے آخر میں ذکر کیا ہے کہ وقول من يقول لا يتوضأ بالنبيذ اقرب الى الكتاب واشبه لقول الله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً۔

حنفیہ کی طرف سے اول اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ابوزید مجہول نہیں کیونکہ یہ عمرو بن حریث کے مولی

ہیں اور دو آدمی اس سے روایت کرتے ہیں ایک راشد بن کیسان دوسرا ابوروق عطیہ بن الحارث البتہ انکا نام معلوم نہیں تو مجہول العین نہیں جو کہ مضر ہے بلکہ مجہول الحال والاسم ہے جو کہ مضر نہیں۔ نیز ان کے تقریباً چودہ متابع بھی موجود ہیں جو تفصیلاً نصب الرایہ اور عمدہ (1) میں موجود ہیں لہذا ابوزید منفرد بھی نہیں ہوئے۔

اعتراض ۲ کا جواب یہ ہے کہ ابوفزارہ سے مراد راشد بن کیسان ہے۔ یحیٰ بن معین ابن عدی ابن عبدالبر اور دار قطنی و بیہقی (2) نے اسکی تصریح کی ہے اور ان سے جم غفیر روایت کرتی ہے لہذا یہ مجہول نہیں ہوئے۔ (انظر الجواب الشافی تاویل مختلف الحدیث ص: ۴۱ و ۴۲)

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ابن مسعودؓ لیلۃ الجن میں موجود تھے کیونکہ خود امام ترمذی نے باب کراہیۃ ما یستنجی بہ میں اس کی تصریح کی ہے وکان روایۃ اسمعیل اصح من روایۃ حفص بن غیاث اور اسماعیل کی روایت میں انہ کان مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن الحدیث بطولہ تو معلوم ہوا کہ ابن مسعودؓ ساتھ تھے۔ جلد ثانی میں بھی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعودؓ کے گرد دائرہ کھینچا اور فرمایا کہ اس دائرے سے باہر نہ نکلو (3) اور ترمذی نے اس روایت کو بھی صحیح قرار دیا ہے۔

جہاں صاحبزادہ ابن مسعودؓ سے نفی منقول ہے تو اس کا جوب یہ ہے کہ لیلۃ الجن چھ مرتبہ ہوئی ہے تو ممکن ہے کہ بعض میں ہونگے بعض میں نہیں تھے۔

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ وضو بالنبیذ قرآن کے منافی نہیں کیونکہ یہ بھی پانی ہے جیسے کہ پانی میں اشنان وغیرہ ملایا جائے تو پانی مائیت سے خارج نہیں ہوتا اسی طرح کھجور سے پانی مائیت سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ مقصد یہ ہے کہ کھارا پانی میٹھا کرنے کے لئے کھجور ڈالی جاتی ہے خود اہل ظواہر پانی کی رقت جب تک باقی ہو تو تیمم کو جائز قرار نہیں دیتے تو نبیذ کی موجودگی میں تیمم کیسے جائز ہوگا؟

باب الوضوء بالنبیذ

(1) عمدۃ القاری ص: ۱۸۰ ج: ۳ "باب لا یجوز الوضوء بالنبیذ ولا بالمسکر"

(2) کمافی تہذیب التہذیب ص: ۲۲۷ ج: ۳

(3) جامع ترمذی ص: ۱۰۹ ج: ۲ "ابواب الامثال"

باب المضمضة من اللبن

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مضمضہ من اللبن یہ ابواب الاطعمۃ سے متعلق ہے تو یہاں ذکر کیسے کیا؟ اس کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ ترمذی کے نزدیک اس مضمضہ سے مراد مطلق مضمضہ مراد نہیں بلکہ مضمضہ عند الصلوٰۃ مراد ہے تو طہارت سے متعلق ہوا۔

جواب ۲ یہاں وہم ہوسکتا تھا کہ وضو من لحوم الابل کی ایک روایت گذری تھی کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لحول الابل اور بعض روایات میں البانہا سے وضو کا حکم دیا تو یہ تو ہم ہوسکتا تھا کہ اس سے وضو واجب ہوگا تو اس توہم کو دفع کردیا کہ مراد وضو سے مضمضہ ہے نہ کہ وضوئے شرعی۔

عقیل کی توثیق امام احمد نے کی ہے۔

اشکال:۔ترمذی نے فرمایا کہ وہذا عندنا علی الاستحباب حالانکہ ابن ماجہ (1) میں مضمضوا امر کے ساتھ آیا ہے وہو للوجوب۔

جواب یہ ہے کہ امر مطلقاً وجوب کے لئے نہیں ہوتا ہے بلکہ جہاں قرینہ ندب وغیرہ کا ہو تو استحباب پر محمول ہوتا ہے یہاں قرینہ یہ ہے کہ امام شافعی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے دودھ پیا پھر مضمضہ کیا پھر فرمایا لو لم اتمضمض ما بالیت چونکہ اس حدیث کے راوی ابن عباس ہیں تو ما بالیت سے نفی وجوب کرنا چاہتے ہیں۔قرینہ ثانیہ ابوداؤد (2) کی روایت ہے انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ پیا پھر مضمضہ نہیں کیا اگر واجب ہوتا تو ترک نہ فرماتے۔

پھر اس کی علت بیان فرمائی کہ مضمضہ اس لئے کرنا چاہئے کہ ان لہ دسما یعنی اس میں چکناہٹ ہوتی ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ ہر وہ چیز کہ جس میں چکناہٹ ہوگی اس سے مضمضہ مستحب ہوگا جیسے کہ گوشت چائے

باب المضمضة من اللبن

(1) ابن ماجہ ص: ۳۸ ''باب المضمضة من شرب اللبن''

(2) ابوداؤد ص: ۲۹ ج: ۱ ''باب الرخصة فی ذالک''

وغیرہ اسی طرح جس چیز کو چکناہٹ لگی ہے اس کا دھونا بھی مستحب ہوا جیسے ہاتھ۔ پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ مضمضہ آداب صلوۃ میں سے ہے یا طعام میں سے تو دونوں قول ہیں۔

اس مضمضہ کی حکمت یہ ہے کہ اگر دانتوں پر چکناہٹ رہے گی تو بدبو پیدا ہوگی دوسری بات یہ ہے کہ اطباء نے تصریح کی ہے کہ چکناہٹ کو اگر دور نہ کیا جائے تو دانت اور مسوڑھے خراب ہو جاتے ہیں۔

باب في كراهية رد السلام غير متوضئ

ابواحمد کا نام محمد بن عبد اللہ ہے ثقہ ہے البتہ سفیان ثوری کی روایت میں ان سے غلطی ہو جاتی ہے۔ ضحاک کی توثیق ابن معین نے کی ہے ابوداؤد نے بھی کی ہے۔ ابوزرعہ فرماتے ہیں لیس بقوی وفی الباب میں علقمہ بن شفواء کی جگہ فغواء ہے۔ ابن عمرؓ کی حدیث مختصر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کا جواب نہیں دیا ابوداؤد (1) میں تفصیل ہے کہ تیمم کر کے جواب دیا ابوداؤد اور نسائی میں (2) مہاجر بن قنفذ کی روایت ہے۔

انه سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبول وفي رواية وهو يتوضأ فلم يرد عليه حتى فرغ من وضوءه فرد عليه

صحیحین (3) کی روایت میں ہے کہ ابوجہیم فرماتے ہیں کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیر جمل کی طرف سے آ رہے تھے میں نے سلام کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب نہ دیا پھر دیوار کے ساتھ کھڑے ہو کر تیمم فرمایا پھر سلام کا جواب دیا (پھر معذرت کی کہ میں وضو میں نہ تھا تو جواب نہ دے سکا) روایات میں بظاہر تعارض ہے کہ پیشاب کی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام کیا یا وضو کی حالت میں یا راستہ میں؟

جواب یہ ہے کہ یہ الگ الگ واقعات ہیں ایک میں حالت وضو میں جبکہ دوسرے میں حالت بول میں تھے اور تیسرے میں حالت مشی میں سلام کیا۔

باب في كراهية رد السلام غير متوضئ

(1) ابوداؤد ص: ۴" باب فی الرجل یرد السلام وهو یبول" (2) نسائی ص: ۱۵" السلام علی من یبول"

(3) بخاری ص: ۴۸ ج: ۱" باب التیمم فی الحضر" صحیح مسلم ص: ۱۶۱ ج: ۱" باب التیمم"

جواب۲:۔ راوی نے مختلف حالات بیان کئے ہیں کسی نے اول حالت بیان کی کہ بوقت سلام پیشاب کر رہے تھے کسی نے جواب کی حالت کا بیان کیا ہے۔ پھر ابن ماجہ (4) کی روایت میں تصریح ہے کہ اس حالت میں سلام نہ کرو ورنہ جواب نہ دونگا معلوم ہوا کہ ایسی حالت میں سلام کا جواب نہیں دینا چاہئے نہ پھر اس وقت سلام کا جواب نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ سلام چونکہ اللہ کا نام ہے اور نبی کریمؐ حالت حدث میں ذکر اللہ پسند نہیں فرماتے تھے۔

یہاں سے یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ حالت حدث میں ذکر ہوسکتا ہے یا نہیں تو اس میں روایات بظاہر متعارض ہیں اس روایت اور ابن ماجہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ذکر نہیں کرنا چاہئے حضرت عائشہؓ کی روایت کہ کل احیان میں حضور ذکر فرماتے اور غفرانک عندالخروج من الخلاء کہتے اسی طرح الحمدللہ الذی اذہب عنی الاذی الخ اسی طرح وضو سے پہلے تسمیہ پڑھنا وغیرہ اس سے جواز معلوم ہوتا ہے۔

چار جوابات:۔

جواب ۱:۔ طحاوی فرماتے ہیں کہ اس قسم کی روایات منسوخ ہیں ناسخ ان کے لئے ابوداؤد (5) میں عبد اللہ بن سلمہ کی روایت ہے کہ میں اور بنواسد کا ایک آدمی حضرت علی کے پاس گئے فدخل المخرج ثم خرج فدعا بماء فاخذ منہ حفنۃ فتمسح بھا ثم جعل یقراء القراٰن فانکروا ذالک تو انہوں نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے نکلتے تو ہمیں قرآن پڑھاتے اور ہمارے ساتھ گوشت کھاتے اور اس عمل سے سوائے جنابت کے کوئی چیز مانع نہیں ہوتی۔

جواب۲:۔ ابن الملک نے دیا ہے کہ حالت حدث میں ذکر کے لئے طہارت کا حصول عزیمت ہے اور بغیر طہارت ذکر کی رخصت ہے تو جن روایات سے نفی معلوم ہوتی ہے وہ عزیمت پر محمول ہیں اور جن سے اثبات معلوم ہوتا ہے وہ رخصت پر محمول ہیں۔

جواب۳:۔ حضرت سہارنپوری نے دیا ہے (6) کہ اذکار دو طرح کے ہیں ایک وہ جن کے لئے

(4) ابن ماجہ ص:۳۰ "باب الرجل یسلم علیہ وھو یبول" (5) ابوداؤد ص:۳۴ "باب فی الجنب یقرأ"
(6) بذل المجھود ص:۱۲ "باب فی الرجل یرد السلام وھو یبول"

اوقات مخصوص ہیں یعنی متواردہ ہیں یہ بغیر وضو بھی فرماتے تھے۔ دوسرے وہ کہ جن کے لئے اوقات مخصوص نہیں ان کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو فرماتے۔ سلام میں دو جہتیں ہیں ایک یہ کہ اس کے فوات کا خوف نہ ہو تو یہ اس قسم میں سے ہے جن کے لئے وقت متعین نہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم وضو یا تیمم کا اہتمام کرتے اور اگر فوات کا خوف ہو تو اس کا وقت متعین ہے تو وضو کا اہتمام نہ فرماتے۔

جواب ۴:۔ حضرت بنوری فرماتے ہیں کہ نفی نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے اسی وجہ سے کراہت فرما کر اپنی طرف نسبت فرمائی اکرہ نہیں فرمایا اور اثبات جہاں ہے وہ امت کے لئے ہے۔

فقہاء نے ان مواضع کو لکھا کیا ہے جہاں سلام نہیں کرنا چاہئے اور کرنے کی صورت میں اس کا جواب نہ دیا جائے۔ (۱) نماز کی حالت میں (۲) مؤذن حالت اذان میں (۳) مقیم حالت اقامت میں (۴) تلاوت کرنے والا (۵) ذکر کرنے والا (۶) خطبہ دینے والا (۷) خطبہ سننے والا (۸) محدث پر حالت تحدیث میں (۹) قاضی پر حالت قضاء میں (۱۰) مدرس پر حالت تدریس میں (۱۱) فقہ کا تکرار و مطالعہ کرنے والے پر (۱۲) پیشاب کرنے والے پر (۱۳) غائط کرنے والے پر (۱۴) متوضی پر (۱۵) اجنبی عورتوں پر (۱۶) کھانا کھانے والے پر الا یہ کہ شرکت فی الطعام کی غرض سے سلام کرے جس کو استیذان کہتے ہیں۔ مفتی ولی حسن صاحب فرماتے تھے کہ سننے والا جواب نہ دے بلکہ اگر چاہے تو کھانے کی اجازت دے۔ (۱۷) بیوی سے باتوں میں مصروف پر (۱۸) منکر میں مصروف شخص پر مثلاً شطرنج کھیلنے والے پر۔ ابو حنیفہ کے نزدیک سلام کرے تاکہ تھوڑے سے وقت کے لئے تو منکر سے بچے امام محمد کے نزدیک سلام نہ کرے۔ (۱۹) فاسق معلن پر (۲۰) کاشف العورت پر سلام نہ کرے مثلاً فٹ بال وغیرہ کے کھلاڑی جو جانگیہ یا چڈی پہن کر کھیلتے ہوں (۲۱) کافر پر الا یہ کہ ضرورت پیش آئے۔

باب ماجاء في سؤر الكلب

سوار بن عبداللہ کی نسائی و ابن حبان نے توثیق کی ہے باقی راوی بھی ثقہ ہیں۔

اس باب میں دو مسئلے قابل ذکر ہیں ایک یہ کہ سور کلب پاک ہے یا ناپاک دوسرا یہ کہ طریقہ تطہیر کیا ہے اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا جھوٹا ناپاک ہے اس لئے برتن کے دھونے کا

حکم فرمایا۔

ولغ کا معنی شرب منه بطرف لسانه یا اذا دخل لسانه فیه شرب او لا باب فتح یفتح

مسئلہ ا:۔ امام مالک کے سور کلب کے بارے میں چار اقوال ہیں۔(۱) اس کا جھوٹا ناپاک ہے یہی جمہور کا قول ہے۔(۲) اس کا جھوٹا پاک ہے۔(۳) جن کتوں کے پالنے کی اجازت ہے انکا جھوٹا پاک ہے اور جن کے پالنے کی جازت نہیں ان کا ناپاک ہے۔(۴) بدوی کتے کا ناپاک ہے شہری کتے کا پاک ہے۔ بہر حال مشہور روایت یہی ہے کہ کتے کا سور پاک ہے یہی امام زہریؒ اوزاعی کا بھی مذہب ہے۔

جمہور کے نزدیک کتے کا جھوٹا ناپاک ونجس ہے اگر ماء قلیل میں منہ ڈالے تو پانی ناپاک ہوجاتا ہے۔ ثمرۂ اختلاف گھی، دودھ یا کم پانی وغیرہ میں نکلتا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ تمام چیزیں ناقابل استعمال ہوجاتی ہیں مالکیہ کے نزدیک قابل استعمال ہیں مگر تعبداً برتن کو دھویا جائے گا۔

چونکہ جھوٹے کا تعلق لعاب سے ہے اور لعاب متولد من اللحم ہوتا ہے تو بنیادی اختلاف لحم کلب میں ہوا کہ یہ پاک ہے یا ناپاک تو امام شافعی کے نزدیک کتا نجس العین ہے۔ دباغت سے بھی اس کی کھال پاک نہیں ہوتی۔ حنفیہ کے نزدیک نجس تو ہے مگر اس کی کھال دباغت سے پاک ہوجائے گی امام مالک کے نزدیک اس کا گوشت پاک ہے۔

ابن العربیؒ نے اس پر اعتراض نقل کیا ہے کہ اگر یہ گوشت پاک ہے تو کھاتے کیوں نہیں؟

جواب پھر خود ہی دیا ہے کہ اس کی تفصیل تو کتاب الاطعمہ میں آئے گی اتنا ہے کہ ضروری نہیں کہ ہر پاک چیز کھائی بھی جائے جیسے کہ انسان کا گوشت اگر چہ پاک ہے مگر کھایا نہیں جاتا۔ مگر ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ انسان پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ انسان کا گوشت تکریماً نہیں کھایا جاتا جبکہ کتے میں تکریم کی علت نہیں۔

مالکیہ کا استدلال قرآن کی آیت سے ہے(1) ''قل لااجد فی مااوحی الیّ محرماً علی طاعم

باب ماجاء فی سؤر الکلب

(1) سورۃ انعام رکوع:۱۸

یطعمه الاان یکون میتة او دما مسفوحا او لحم خنزیر ''چونکہ اس آیت میں تین چیزوں میں حصر ہے لہذا کتا پاک ہے پھران پر اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے ''نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن کل ذی ناب من السباع وعن کل ذی مخلب من الطیور ''(2)

جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ خبر واحد ہے اور اس سے قرآن کی تخصیص نہیں ہوتی۔

جمہور جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہے ویحرم علیہم الخبائث سے اور کتا بھی خبائث میں سے ہے کیونکہ بعض احادیث میں کالے کتے کو شیطان قرار دیا ہے لہذا یہ بھی حرام ہے اور کل ذی ناب من السباع حرام ہے اور ہر ذی مخلب من الطیور ممنوع ہے یہ تفسیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ویحرم علیہم الخبائث کی کی ہے یہ تخصیص نہیں بلکہ تفسیر ہے اور خبر واحد سے تفسیر جائز ہے۔

دوسرا جواب جو زیادہ تحقیقی ہے سیوطیؒ نے اتقان میں امام شافعیؒ سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ''جب کفار نے ان چیزوں کو حرام کہہ دیا جن کو اللہ نے حلال کیا تھا اور ان اشیاء کو حلال کہہ دیا جن کو اللہ نے حرام کر دیا تھا اور یہ کام ضد کی وجہ سے کرتے تھے تو یہ مذکورہ آیت نازل ہوئی۔''تو اس آیت کا مطلب اگر چہ بظاہر حصر ہے کہ اس میں ادوات حصر وارد ہوئے ہیں لیکن اس پس منظر کو دیکھتے ہوئے مطلب واضح ہو جاتا ہے کہ یہ آیت ان کی غرض کے مناقضہ کے طور پر نازل ہوئی جیسے کہ ایک آدمی کہے ''لاتاکل الیوم حلاوۃ فتقول لاآکل الیوم الاحلاوۃ ''۔(الزاد الیسیر فی مقدمۃ التفسیر)

مالکیہ کی دلیل ثانی قولہ تعالی (3) ''ویسئلونك ماذا احل لهم قل احل لکم الطیبات وماعلمتم من الجوارح مکلبین ''جب کتے کا شکار پاک ہے اور شکار کو کتے کے لعاب سے دھونے کا حکم نہیں معلوم ہوا کہ لعاب پاک ہے اور لعاب تو متولد من اللحم ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ دھونے اور نہ دھونے سے آیت ساکت ہے تو قانوناً رجوع ہوگا احادیث کی طرف احادیث میں یہ ہے ''یغسل الاناء اذا ولغ فیه الکلب سبع مرات '' لہذا شکار کا گوشت بھی دھویا جائے گا۔

---

(2) رواہ مسلم ص: ۱۴۷ ج: ۲ ''باب تحریم اکل کل ذی ناب من السباع وکل الخ''

(3) سورۃ مائدہ رکوع: ۱

جواب۲:۔ اگر اس آیت سے استدلال درست ہوتا تو پھر تو پیٹ چاک کئے بغیر اس کا کھانا صحیح ہوتا کیونکہ آیت میں اسکی تفصیل تو نہیں معلوم ہوا کہ آیت متعارف شکار پر محمول ہے جو کہ دھو کر گندگی وغیرہ سے صاف کر کے کھایا جاتا ہے۔

استدلال نمبر۳:۔ بخاری (4) میں ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ مسجد نبوی میں کتے آتے تھے ظاہر ہے کہ لعاب بھی ٹپکتا ہوگا پھر بھی مسجد کے دھونے کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ دیا۔

اس کا ایک الزامی جواب ہے ایک تحقیقی جواب الزامی جواب یہ ہے کہ اگر اس روایت سے آپ طہارت لعاب پر استدلال کرتے ہیں تو طہارت بول پر بھی استدلال کریں کیونکہ بخاری کی روایت یہ بھی ہے تقبل وتدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذالک واذلیس فلیس حالانکہ ابوداؤد میں اس روایت میں بول کی تصریح ہے۔

تحقیقی جواب شافعیہ کی طرف سے یہ ہے کہ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب احکام نازل نہیں ہوئے تھے اور مسجد نبوی کے دروازے بھی نہیں تھے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

جواب حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ پیشاب بھی ہوتا ہوگا لعاب بھی گرتا ہوگا مگر ہمارے نزدیک ذکاۃ الارض یبسہا ہے۔

دلیل نمبر۴:۔ بخاری (5) کی روایت ہے کہ ایک آدمیؓ نے ایک کتے کو پیاس کی شدت سے کیچڑ چاٹتے ہوئے دیکھا تو اس کو اپنے موزے کے ذریعے کنویں سے پانی نکال کر پلایا اور وہ موزہ ناپاک نہ ہوا معلوم ہوا کہ کتے کا لعاب پاک ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ سابقہ شریعت کی بات ہے جو ہمارے لئے حجت نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس میں تصریح نہیں اس بات کی کہ موزہ کو دھویا یا نہیں دھویا۔ پھر یہ بھی مصرح نہیں کہ کتے کو موزہ میں پلایا یا پانی نکال کر کیچڑ پر ڈال دیا اسی طرح اس موزے میں نماز پڑھنا بھی ثابت نہیں۔

---

(4) صحیح بخاری ص:۲۹ ج:۱ "باب اذا شرب الکلب فی الاناء"

(5) حوالہ بالا

استدلال نمبر۵:۔ یہ طوافین وطوافات میں سے ہے تو ضرورۃً اس کا جھوٹا پاک ہے جیسے کہ بلی کا پاک ہے۔

جواب:۔ بلی پر قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ بلی دیوار پر چڑھ کر درخت وغیرہ پر چڑھ کر ہر طرح سے داخل ہوسکتی ہے جبکہ کتا فقط دروازے سے داخل ہوسکتا ہے تو دروازہ بند کردیا جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بلی کی عادت ہے کہ ہر برتن میں منہ ڈالتی ہے جبکہ کتا ہر برتن میں منہ نہیں ڈالتا نیز قیاس اسلئے بھی درست نہیں کہ یہ صریح نص کے خلاف ہے کیونکہ کتے کے لئے یغسل الاناء اور طہور اناء احدکم کے الفاظ آئے ہیں جو دلالت جھوٹے کی ناپاکی پر کرتے ہیں جبکہ بلی کے لئے انہالیست بنجس کے الفاظ ہیں تو قیاس غلط ہوا۔

جمہور کی دلیل باب کی روایت بھی ہے نیز مسلم(6) میں طہور کا لفظ آیا ہے اور طہور دلالت کرتا ہے سبق نجاست پر معلوم ہوا کہ کتے کا جھوٹا ناپاک ہے۔

ابن العربی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ طہور ہر جگہ سبق نجاست پر دلالت نہیں کرتا جیسے کہ وضو اور غسل یہ طہارت ہیں حالانکہ مسلم نجس نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے طہارت کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک طہارت حکمی جو وضو میں ہوتی ہے اور یہ طہارت بھی نجاست کو دور کرتی ہے کیونکہ حکمی نجاست موجود ہوتی ہے اور دوسری حسی کتے کی نجاست تو حسی ہے تو طہارت مقتضی ہوئی۔

استدلال ثانی:۔ کتا حریص ہے اور مذموم صفات والا جانور ہے تو اس کو باقی سباع پر ہم قیاس کرتے ہیں کہ باقی سباع صفات مذمومہ کی وجہ سے حرام ہیں مگر یہ استدلال مالکیہ کے خلاف قائم نہیں کرسکتے کیونکہ وہ تو سباع کو بھی طاہر کہتے ہیں۔ ابن العربی نے تصریح کی ہے کہ طہارت کی علت حیات ہے لہٰذا ہر حی پاک ہے قیاس بکری پر کرتے ہیں جیسے بکری قبل الحیاۃ پاک اور بعد الحیاۃ ناپاک ہوتی ہے معلوم ہوا کہ علت حیات ہے۔

جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ اس علت کی بناء پر تو خنزیر بھی پاک ہونا چاہئے۔

(6) صحیح مسلم ص:۱۳۷ ج:۱ "باب حکم ولوغ الکلب"

استدلال نمبر۳:۔ کتا پالنے کی ممانعت آئی ہے اگر پاک ہوتا تو نے بکری وغیرہ کی طرح پالنا جائز ہوتا۔

استدلال نمبر۴:۔ کتے کی موجودگی کی وجہ سے گھر میں فرشتے داخل نہیں ہوتے ہیں اسی طرح جس قافلے کے ساتھ کتا ہو تو فرشتے نہیں آتے۔

مسئلہ نمبر۲:۔

یہاں طریقہ تطہیر ہے کہ جس برتن وغیرہ کو جھوٹا کتے کا لگے تو پاک کیسے کیا جائے؟ حسن البصری کے نزدیک طریقہ تطہیر یہ ہے کہ سات مرتبہ دھویا جائے ثامنہم بالتراب بھی دھویا جائے گا۔ یہی ایک روایت احمد سے بھی ہے یعنی ثمانیہ مرات۔

مذہب شافعیہ کا یہ ہے کہ سات مرتبہ دھویا جائے احداہن بالتراب۔ چونکہ روایت میں اضطراب ہے بعض میں اولہن بعض میں سابعہن بعض میں ثامنہن آیا ہے اسی وجہ سے انہوں نے احداہن کا قول کیا۔

حنفیہ کے نزدیک باقی نجاستوں کی طرح اسکو بھی تین مرتبہ ہی دھویا جائے گا البتہ علاجاً یا استحباباً سات دفعہ بھی دھویا جا سکتا ہے۔

جمہور کا استدلال باب کی روایت سے ہے جس میں سبع مرات اولہن اواخراہن بالتراب (راوی کو شک ہے) حنفیہ کی دلیل ابو ہریرہؓ کی روایت مرفوعاً الکامل لابن عدی (7) میں ہے۔

قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیھرقہ ولیغسلہ ثلاث مرات

یہ روایت مدعی احناف پر صحیح وصریح ہے۔

اعتراض:۔ شافعیہ کی طرف سے یہ کیا جاتا ہے کہ اس کی سند میں حسین بن علی الکرابیسی ہے امام احمد نے اس کی تضعیف کی ہے لہٰذا روایت ناقابل حجت ہے۔

جواب امام احمد سے کرابیسی کی توثیق بھی منقول ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں "لہ اخبار کثیرۃ ھو حافظا" البتہ امام احمد نے جو جرح کی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ خلق قرآن کے مسئلے میں ان سے اختلاف کیا

(7) الکامل لابن عدی بحوالہ معارف السنن ص: ۳۲۵ ج:۱

تھا یہ ایسا مسئلہ تھا کہ حنابلہ اس میں افراط کا شکار ہو گئے تھے اور کلام نفسی کے ساتھ لفظی اور وہ قلم وسیاہی وصفحہ جس پر کلام اللہ لکھا گیا ہو اس کو بھی قدیم ماننا شروع کر دیا جبکہ معتزلہ سے تفریط ہوگئی اور کلام نفسی کو بھی حادث قرار دیا اور ایسی جرح کی زد میں تو بہت سارے محدثین بھی ہیں حتیٰ کہ امام بخاری بھی محفوظ نہ رہ سکے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ابن عدی اس حدیث کے متعلق فرماتے ہیں ولم یرفعہ غیرہ ولم اجد لہ حدیثاً منکراً غیر ہذا حاصل یہ ہے کہ ابن عدی نے اس حدیث کو منکر قرار دیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس کو منکر کہنا غلط ہے کیونکہ منکر کیلئے شرط یہ ہے کہ اس کا راوی ضعیف ہو حالانکہ اس کا راوی ثقہ ہے خود ابن عدی فرماتے ہیں لم اری بہ باسا فی الحدیث ابتداً اس کو شاذ کہہ سکتے ہیں۔ اور شاذ روایت کی تائید میں اگر قرائن ہوں تو قابل حجت ہوتی ہے یہاں بھی قرائن موجود ہیں۔

دلیل نمبر ۲:۔ دارقطنی (8) میں ابو ہریرہؓ کا فتویٰ منقول ہے اذا ولغ الکلب فی الاناء فاھرقہ واغسلہ ثلث مرات اسی طرح دارقطنی میں ابو ہریرہؓ کا عمل بھی اسی طرح بتلایا گیا ہے۔ انہ کان اذا ولغ الکلب فی الاناء اھراقہ ثم غسلہ ثلث مرات طریق استدلال یہ ہے کہ ابو ہریرہ خود تسبیع کی روایت کے راوی ہیں اور ان کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نص قطعی ہے کیونکہ براہ راست سنا تھا پھر بھی انہوں نے تثلیث کی روایت کی اور فتویٰ دیا عمل بھی اسی پر کیا تو یا تو مطلب یہ ہے کہ تسبیع کی روایت منسوخ ہے اور یا مطلب وہی ہے جو احناف لیتے ہیں کہ تسبیع علا جا یا استحبا با ہے اور ثلاثا وجو با ہے۔

اعتراض ۱:۔ دارقطنی میں ہے کہ اس میں ایک راوی عبدالملک ہے جس کا یہ تفرد ہے۔

جواب:۔ یہ ثقہ کا تفرد ہے اور بالاتفاق تفرد ثقہ مضر نہیں ہوتا ہے۔

اعتراض ۲:۔ ابو ہریرہؓ کی روایت میں کبھی عمل اور کبھی فتویٰ مذکور ہے یہ تضاد ہے۔

جواب:۔ کوئی تضاد نہیں سبع والی منسوخ، ثلث پر عمل وفتویٰ ہے۔

اعتراض ۳:۔ قاعدہ یہ ہے کہ العبرۃ بما روی لا بما رای تو تثلیث انکی اپنی رائے ہے جو معتبر نہیں۔

جواب:۔ یہ رائے ان کی روایت کے موافق ہے جیسے کہ الکامل لابن عدی کی روایت گذری۔

(8) دارقطنی ص:۶۶ ج:۱ رقم الحدیث ۱۹۳، ۱۹۴

اعتراض ۴:۔ ابو ہریرہؓ سے تسبیع کا فتویٰ بھی ہے جو تثلیث کے ساتھ معارض ہے۔

جواب:۔ عینی نے دیا ہے کہ تسبیع والا ثابت نہیں۔

جواب ۲:۔ تسبیع بطور علاج یا استحباب ہے اور تثلیث کا فتویٰ وجوب پر محمل ہوگا۔

استدلال نمبر ۳:۔ دار قطنی (9) میں عن ابی ہریرہ مرفوعاً ہے فی کلب یلغ فی الاناء یغسل ثلاثا او خمسا او سبعاً اگر تسبیع والی روایت واجب ہوتی تو اختیار نہ ہوتا۔

اعتراض:۔ اس میں عبدالوہاب ہے جو کہ ضعیف ہے۔

جواب:۔ اس کے متابع موجود ہیں تو ضعف دور ہوا۔

استدلال نمبر ۴:۔ مصنف عبدالرزاق (10) میں ہے کہ ابن جریج فرماتے ہیں کہ میں نے عطاء سے پوچھا کہ کتنی مرتبہ دھویا جائے تو انہوں نے فتویٰ دیا کل ذالک سمعت سبعاً اور خمسا او ثلاث مرات۔ ان دلائل میں یا تطبیق کا راستہ اپنائیں گے یا ترجیح کا یا تنسیخ کا۔ اگر تطبیق کا اپنائیں تو حنفیہ قوانین کی روایت کو اصل قرار دیتے ہیں اور باقی روایات میں تاویل کرتے ہیں کیونکہ حضور کا منصب مقنن کا تھا جزئیات تو لاتعد ولاتحصیٰ ہیں نیز جزئیات کبھی معدوم بھی ہو جاتی ہیں تو ان کو مسئلہ کی بنیاد بنانا درست نہیں۔ اور قانون کلی یہی ہے کہ عام نجاستیں خصوصا غیر مرئی تین دفعہ دھونے سے پاک ہو جاتی ہیں تو اس قانون کے مطابق سور کلب کو بھی تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جانا چاہئے اور تثلیث کی روایت بھی اسی کے مطابق ہے۔ لہٰذا تسبیع کی روایت کو استحباب پر محمول کریں گے کیونکہ کتے میں حرص، غضب اور کسی کو برداشت نہ کرنا جیسی مذموم صفات پائی جاتی ہیں تو اس کو استحبابا سات دفعہ دھونا چاہئے تاکہ اس کے اثرات کہیں انسان میں پیدا نہ ہوں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تسبیع سے مراد کثرت ہو نہ کہ تعیین کیونکہ عرب سبع اور سبعین کثرت کے لئے بولتے ہیں۔ یا ممکن ہے کہ تسبیع والی روایت علاج پر محمول ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے میں کچھ سمیت (زہریلا اثر) ہوتی ہے جیسے کہ مشاہدہ ہے کہ کتے کا زخم بہ نسبت دوسرے زخموں کے دیر سے مندمل ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض علاقوں میں کتے کے زخم پر سرمہ لگا دیتے ہیں تو جلد زخم صحیح ہوتا ہے اور سرمہ بھی چونکہ مٹی ہی کی ایک نوع ہے گویا مٹی میں کتے کے زہریلے اثر کا علاج ہے تو علاجاً یہ حکم دیا۔

(9) دار قطنی ص:۶۶ ج:۱ رقم الحدیث ۱۹۰ و ۱۹۱ (10) مصنف عبدالرزاق ص:۹۷ ج:۱ "باب الکلب یلغ فی الاناء"

مشہور واقعہ ہے کہ ایک یورپی سائنسدان اس وجہ سے مسلمان ہوا کہ اسے اس حدیث پر تجربہ کیا وہ کہتے ہیں کہ میں نے کتے کے جھوٹے پر تجربہ کیا مختلف قسم کی جراثیم کش ادویات اس پر ڈال دیں پھر اس پر مٹی ڈالی اور مٹی کے ساتھ دھویا تو مٹی سے اس کے اثرات زائل ہوئے بہ نسبت ادویات کے تو میں سمجھ گیا کہ چودہ سو سال پہلے جب یہ آلات نہیں تھے حضور کا یہ فرمان وحی الٰہی کی بناء پر ہی ہو سکتا ہے۔

جواب ۲:۔ ہم تثلیث کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں تسبیع پر ترجیح کے عموماً تین طریقے ہوتے ہیں۔

(۱) قوت کی بناء پر (۲) صحابہ کے عمل کی وجہ سے (۳) یا قیاس کی وجہ سے۔ چنانچہ یہاں تینوں باتیں ہیں قوت بھی ہے جو کہ ابو ہریرہ کی حدیث الکامل لابن عدی کے حوالے سے گذری۔ دار قطنی میں ان کا عمل مروی ہے اور اس میں اضطراب بھی نہیں جبکہ تسبیع والی روایت میں اضطراب ہے کسی میں (11) اولٰہن احداہن ثامنہن اسابعہن کے الفاظ آئے ہیں اور اضطراب حدیث میں ضعف پیدا کرتا ہے کیونکہ ایک پر عمل کی صورت میں دوسرے پر عمل نہیں ہو سکتا اس لئے روایت تثلیث راجح ہوئی اور عمل ابو ہریرہ بھی اسی پر تھا اور راوی کا عمل مزید کی حیثیت رکھتا ہے۔ قیاس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے طحاوی (12) فرماتے ہیں کہ کتے کا پیشاب شافعیہ کے نزدیک بھی تین دفعہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے تو لعاب جو نجاست میں اس سے کم ہے تو اس کو تین دفعہ سے بطریق اولیٰ پاک ہونا چاہئے۔

ابن حجر نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ یہ قیاس نص کے مقابلے میں ہے اور جو قیاس نص کے مقابلے میں ہو وہ مردود ہوتا ہے۔

عینی نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ استدلال بدلالۃ النص ہے جیسے کہ والدین کو اف سے مارنے کی حرمت پر استدلال بدلالۃ النص ہے تو قیاس سے نہیں بلکہ دلالۃ النص سے یہ استدلال ہے۔

مبارکپوری صاحب نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تسبیع عبارت النص سے جبکہ تثلیث دلالۃ النص سے ثابت ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں عبارت و دلالت میں تعارض ہو تو ترجیح عبارۃ النص کو ہوتی ہے لہٰذا ترجیح تسبیع کو ہوگی۔

---

(11) تحفۃ الاحوذی ... (12) شرح معانی الآثار ج ۱ ص ... باب سؤر الکلب

جواب:۔ ہم تثلیث کو فقط دلالت النص سے ثابت نہیں کرتے بلکہ عبارت یعنی تثلیث کی روایت (13) سے ثابت کرتے ہیں اور بطور تائید دلالۃ النص کو ذکر کرتے ہیں۔

اعتراض ثانی یہ کیا ہے کہ دلالۃ النص سے یہ حکم ثابت کرنا صحیح نہیں کیونکہ قہقہہ سے نماز اور وضوٹوٹ جاتا ہے اب اگر کوئی دوران نماز کسی کو گالی دے تو کیا دلالۃ النص کے طور پر اس کا وضوٹوٹے گا؟ یقیناً نہیں معلوم ہوا کہ دلالۃ النص سے یہ حکم ثابت کرنا درست نہیں۔

جواب یہ ہے کہ آپ نے دلالۃ النص کا صحیح معنی نہیں سمجھا دلالۃ النص کا معنی یہ ہے کہ لفظ بول کر اہل عرف فوراً اس سے دوسرا معنی سمجھے اور قہقہہ بول کر گالی کوئی نہیں سمجھتا ذہن اس معنی کی طرف انتقال نہیں کرتا۔

تیسرا طریقہ تنسیخ کا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تسبیع کی روایات منسوخ ہیں ناسخ تثلیث کی روایات ہیں کیونکہ شروع میں کلاب کے بارے میں تشدید تھی یہاں تک کہ ان کے قتل کا حکم تھا اور تسبیع کا حکم تھا پھر قتل کا حکم بھی منسوخ ہوا اور تسبیع کا بھی۔

اعتراض:۔ ابن حجرؒ کے بقول نسخ کا دعوی صحیح نہیں کیونکہ یہ تو تسلیم ہے کہ قتل کا حکم شروع میں تھا مگر تسبیع کا حکم آخر تک رہا کیونکہ تسبیع کے راوی ابو ہریرہؓ اور عبداللہ بن مغفلؓ ہیں جبکہ انہوں نے اسلام خیبر کے بعد (۷ ہجری میں) لایا۔

جواب ۱:۔ قتل کے تقدم کا دعوی بلا دلیل ہے ہوسکتا ہے کہ یہ حکم بھی ابو ہریرہؓ کے اسلام تک رہا ہو پھر مع التسبیع منسوخ ہوا ہو۔

جواب ۲:۔ تاخر اسلام تاخر روایت کو مستلزم نہیں ہوسکتا ہے کہ راوی نے پہلے کا حکم نقل کیا ہو۔

باب ماجاء فی سؤر الهرة

اس میں دو راویات ہیں ایک حُمیدہ اور ایک کبشہ حمیدہ بنت عبید بن رفاعہ کو ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے تابعیہ ہے ابن حجرؒ نے تقریب میں اس کو اسحق بن ابی طلحہؓ کی بیوی قرار دیا ہے انصاریہ مدنیہ مقبولہ ہیں۔

(13) روایات التثلیث رواہا الامام الطحاوی وعبدالرزاق فی مصنفہ دارقطنی وغیرہ کمافی معارف السنن ص:۳۲۴ ج:۱

کبشہ بنت کعب بن مالک یہ عبداللہ بن ابی قتادہ کی بیوی ہے ابن حبان نے ان کو صحابیہ قرار دیا ہے بعض نے حمیدہ اور کبشہ کو مجہول قرار دیا ہے مگر یہ صحیح نہیں۔ ابوقتادہ ان کے سسر ہیں فسکبت واحد متکلم کا صیغہ ہے یہی صحیح ہے بعض نے اس کو واحد مؤنث غائب کا قرار دیا ہے مگر یہ صحیح نہیں۔ وضو بفتح الواؤ وضو کرنے کے لئے پانی کو کہا جاتا ہے۔ یا ابنۃ اخی حقیقت میں بھتیجی نہیں تھی بلکہ عرب کا دستور یہ ہے کہ ہر چھوٹے کو بھتیجا اور ہر چھوٹی کو بھتیجی قرار دیتے ہیں۔

من الطوافین علیکم او الطوافات یا راوی کو شک ہے یا طوافین سے مراد ذکور ہیں جبکہ طوافات سے مراد ان کی اناث ہیں۔ طوافین کا مطلب یا یہ ہے کہ یہ خادم ہیں چوہے وغیرہ مارتی ہیں یا مطلب یہ ہے کہ بار بار آتی ہیں دونوں صورتوں میں یہ علت ہوگی عدم نجاست سور ہرہ کے لئے کیونکہ خادم سے بھی گھر کی حفاظت مشکل ہے اور بار بار آنے والی چیز سے بھی گھر کی حفاظت مشکل ہے لہٰذا دونوں میں قدر مشترک وقوع فی الحرج ہے اور حرج مدفوع ہے فان الضروریات تبیح المحظورات۔

سور ہرہ کو امام اوزاعی نجس قرار دیتے ہیں ائمہ ثلاثہ ابو یوسف اس کو طاہر بلا کراہت کہتے ہیں ابوحنیفہ اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔ امام محمد کو بعضوں نے ابو یوسفؒ بعضوں نے ابوحنیفہؒ کے ساتھ شمار کیا ہے لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ امام محمد سے دو روایتیں ہیں۔

پھر یہ کراہت امام طحاوی کے نزدیک تحریمی ہے کرخی کے بقول تنزیہی ہے طحاوی کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ جب مکروہ مطلقاً ذکر ہو تو مراد تحریمی ہوتی ہے۔

معارف السنن میں بنوریؒ فرماتے ہیں کہ ابوحنیفہؒ سے امام ابو یوسفؒ نے پوچھا کہ آپ کے قول میں مکروہ کا مطلب کیا ہوتا ہے تو انہوں نے کہا کہ تحریمی۔ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام محمد کی کتابوں میں مکروہ کا اطلاق تنزیہی پر ہوا ہے طحاوی کی دوسری تائید یہ ہے کہ بلی کا گوشت حرام ہے کیونکہ سبع ہے اور لعاب متولد من اللحم ہوتا ہے تو سور بھی مکروہ تحریمی ہونا چاہئے۔ مگر ملا علی قاری نے مرقات میں کہا ہے کہ سور ہرہ کو تحریمی کہنا صحیح نہیں یہاں ہم عام اصول پر نہیں چلیں گے اسلئے جمہور حنفیہ اس پر فتوی نہیں دیتے بلکہ تنزیہی پر دیتے ہیں۔ یعنی دوسرے پانی کی موجودگی میں مکروہ ورنہ بلا کراہت اس کا استعمال صحیح ہے کیونکہ روایت میں انہا لیست بنجس فرمایا گیا ہے لہٰذا اس کی وجہ سے تحریمی نہیں۔

امام اوزاعی نے استدلال مسند احمد (1) وغیرہ کی روایت سے کیا ہے۔

عن ابی هريرة قال كان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم یأتی دارقوم من الانصار ودونهم دار فشق ذالك عليهم فقالوا يارسول اللّٰه تاتی دار فلان ولاتاتی دارنا فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم لان فی دارکم کلباً قالوا فان فی دارهم سنوراً فقال النبی صلی اللّٰه علیه وسلم السنور سبع

تو حضور نے بلی کو سبع قرار دیا ہے لہٰذا یہ نجس ہوگا مگر یہ روایت ضعف کی وجہ سے قابل احتجاج نہیں نیز مالکیہ سور سبع کو سوائے خنزیر کے پاک قرار دیتے ہیں شوافع سور سبع کو سوائے خنزیر وکلب کے پاک قرار دیتے ہیں۔

جمہور کی دلیل انہالیست بنجسۃ تصریح ہے اس کے جھوٹے کے ناپاک نہ ہونے پر دلیل ۲ ابوداؤد (2) میں داؤد بن صالح کی روایت ہے اپنی والدہ سے ان مولاتها ارسلتها الی عائشه .. تو عائشہ نماز پڑھ رہی تھیں فاشارت الیّ ان ضعیها پھر بلی آئی اور اس سے کچھ کھایا پھر حضرت عائشہ اسی جگہ سے کھانے لگی جہاں سے بلی نے کھایا تھا پھر کہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انها ليست بنجسة انما هی من الطوافین علیکم وقدرايت رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم يتوضوء بفضلها۔

حنفیہ کا استدلال طحاوی اور مستدرک حاکم (3) کی روایت سے ہے۔

قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم طهور الاناء اذا ولغ فیه الهر یغسل مرة او مرتین ۔

"قرۃ سے شک ہوا ہے۔ اس کو حاکم نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے یہ مرفوع اور موقوف دونوں طرح مروی ہے۔

باب ماجاء فی سور الهر

(1) مسند احمد بحوالہ مجمع الزوائد ص: ۱۳۵ ج: ا وضعفہ "باب فی السور والکلب"

(2) ابوداؤد ص: ۱۲ ج: ا "باب سور الهرۃ"

(3) شرح معانی الآثار ص: ۱۸ ج: ا "باب سور الهر" مستدرک حاکم

دلیل ۲:۔ مستدرک حاکم وطحاوی (4) میں ہے عن ابی هريرة يغسل الاناء من الهر كما يغسل من الكلب۔

عینی نے یہاں اعتراض نقل کیا ہے کہ پھر تو بلی کا جھوٹا بھی سات یا تین مرتبہ دھونا چاہئے۔

جواب:۔ یہ تشبیہ فقط غسل میں ہے نہ کہ عدد میں۔

جواب ۲:۔ علی سبیل التسلیم یہ تشبیہ عدد میں ہے۔ تو عدد ساقط ہے عذر کی وجہ سے کیونکہ بلی بار بار آتی ہے بخلاف کتے کے کما مر۔

دلیل ۳:۔ باب سابق کے آخر میں ہے: اذا ولغت فيه الهرة غسل مرة۔

اعتراض:۔ یہ مدرج من الراوی ہے جیسے کہ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ اضافہ ابو ہریرہ کا ہے۔

جواب:۔ قول ابو ہریرہ بلا منشا نہیں ہوگا۔

دلیل ۴:۔ طحاوی (5) میں اثر ابن عمر ہے: لا تتوضؤوا من سؤر الحمار ولا الكلب ولا السنور

طریق استدلال یہ ہے کہ ایک طرف طہارت کی روایات ہیں ایک طرف نجاست کی ہیں لہٰذا قدر مشترک لی جائے گی جو کہ مکروہ ہے۔ باب کی روایت اگرچہ صحیح ہے مگر بعضوں نے اعتراض بھی کیا ہے مقابل میں بھی روایت صحیح ہیں لہٰذا بیچ کا راستہ جو مکروہ تنزیہی کا ہے اختیار کیا جائے گا وہ بھی حالت وجود ماء میں ورنہ بلا کراہت صحیح ہے۔ واضح رہے کہ یہ اس وقت ہے کہ بلی نے چوہا وغیرہ نہ کھایا ہو ورنہ بعد الاکل اگر فوراً منہ لگائے تو بالاتفاق ناپاک ہے۔

باب المسح علی الخفین

اس روایت میں ابراہیم سے مراد ابراہیم نخعی ہے۔ ترمذی فرماتے ہیں کہ حضرت جریر کی روایت ان کو اس لئے پسند تھی کہ بعض لوگ جواز مسح خفین کو منسوخ سمجھتے تھے آیت مائدہ سے۔

---

(4) مستدرک حاکم ص ۱۶۰ ج ۱ "طہور الاناء من ولوغ الکلب" طحاوی ص ۱۹

(5) شرح معانی الآثار ص ۱۹

حضرت جریر نے فرمایا کہ میرا اسلام۔ مائدہ کے بعد تھا اور میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مسح کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ اس مسح پر ابن منذر نے ابن مبارک سے صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے جن حضرات سے نفی ثابت ہے تو انکار رجوع بھی ثابت ہے اس پر اہل سنت کا اجماع ہے۔ امام مالک سے نفی کی روایت سے ابن العربی مالکی منکر ہیں البتہ حضر میں مسح پر مالک مطمئن نہیں کیونکہ نبیؐ اور شیخینؓ سے مدینہ میں مسح ثابت نہیں۔

جواب ا:۔ نبیؐ اور صحابہؓ سفر میں رخصت اور اقامت میں عزیمت پر عمل کرتے تھے اس لئے مسح نہ فرماتے۔

جواب ۲:۔ عدم العلم علم العدم کو مستلزم نہیں تو ہوسکتا ہے کہ ہمیں معلوم نہ ہو حضور یا صحابہؓ نے کیا ہو۔

خوارج و روافض مسح علی الخفین کے منکر ہیں۔ وہ مسح کو آیت مائدہ سے منسوخ قرار دیتے ہیں ترمذی نے صحابہؓ کی لمبی فہرست پیش کی جو مسح علی الخفین کے قائل ہیں۔ حسن بصری کہتے ہیں کہ ۷۰ صحابہ سے مجھے اس بارے میں روایات پہنچی ہیں بعد میں ۱۰ اور روایات کو ملایا گیا ہے تو کل ۸۰ روایات ہوگئیں۔ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ ماقلت بالمسح حتیٰ جاء نی فیه مثل ضوء النهار انہی سے مروی ہے کہ اخاف الکفر علی من لم یر المسح علی الخفین چونکہ روایات متواتر ہیں اسی وجہ سے ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس سے کتاب کا نسخ جائز ہے ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ شعار اہل سنت یہ ہے ان تفضیل الشیخین و تحب الختنین و تری المسح علی الخفین اس لئے اہل سنت مسح کے ثبوت پر متفق ہیں۔

باب المسح علی الخفین للمسافر و المقیم

سعید بن مسروق سفیان ثوری کے والد ہیں عمرو بن میمون ثقہ ہیں ابو عبداللہ کا نام عبد بن عبد ہے ثقہ ہے البتہ ان پر شیعہ ہونے کا الزام ہے۔

خزیمہ بن ثابت انصاری سے روایت ہے کہ نبیؐ سے مسح علی الخفین یعنی مدت مسح علی الخفین کے بارے میں پوچھا گیا تو نبیؐ نے فرمایا کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کیلئے ایک رات ایک دن ہے۔

دوسری روایت صفوان بن عسال کی ہے اس میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں حکم دیتے تھے اذا کنا سفرا (یہ جمع ہے سافر کی جیسے صحب جمع ہے صاحب کی بعض نے کہا سفر جمع ہے مسافر کی مگر یہ صحیح نہیں)

ان لا ننزع خفافنا ثلثة ایام و لیالیھن الا من جنابة ولکن من غائط و بول و نوم مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم حالت سفر میں ہمیں حکم دیتے تھے کہ ہم موزیں نہ اتاریں سوائے جنابت کے تین دنوں تین رات تک اور موزیں نہ اتاریں غائط بول اور نوم سے۔

حدیث کے الفاظ پر اشکال ہے کہ لکن جب کلام منفی میں عطف کے لئے آجائے تو مفرد کو مفرد پر معطوف کرتا ہے اور پہلے مفرد سے حکم نفی کر کے دوسرے کے لئے ثابت کرتا ہے جیسے ما قام زید لکن عمرو یہاں کلام منفی ہے اور مفرد کا عطف ہے مفرد پر تو قیام کا حکم زید سے منفی کر کے عمرو کے لئے ثابت کر دیا۔ اور اگر کلام مثبت ہو تو اس کے بعد مفرد نہ ہوگا بلکہ جملہ ہوگا یہاں پر لکن کلام مثبت میں آیا ہے تو اعتراض یہ ہے کہ اس کے بعد یہاں بجائے مفرد کے جملہ کیوں نہیں ہے اور یہاں کلام مثبت اس طرح ہے کہ شروع میں کلام منفی ہے لانزع خفافنا پھر استثناء سے کلام مثبت ہوا تقدیر یوں ہوگی امرنا ان نزع خفافنا من جنابة ولکن من غائط و بول ونوم تو کلام مثبت میں لکن کے بعد مفرد واقع ہوا۔

جواب:۔ من غائط میں من مقدر کے ساتھ متعلق ہے تقدیر یہ ہے کہ ولا ننزع من غائط و بول و نوم تو یہ مفرد نہ رہا بلکہ جملہ ہوا۔

اعتراض:۔ ترمذی عموماً ایک باب میں ایک حدیث کی تخریج کرتے ہیں یہاں پر دو حدیثوں کی تخریج کی ہے ایک خزیمہ بن ثابت سے دوسری صفوان بن عسال سے۔

جواب:۔ چونکہ پہلی حدیث پر بعضوں کو اعتراض تھا بخاری وغیرہ کو کہ ابو عبداللہ الجدلی کا سماع خزیمہ بن ثابت سے ثابت نہیں ہے۔ تو گویا یہ روایت بخاری کے نزدیک منقطع ہے جیسے کہ ترمذی نے کہا قال محمد احسن شئی فی ہذا الباب حدیث صفوان بن عسال کیونکہ یہ متصل ہے اور شرط بخاری کے مطابق تھی اس لئے دوسری حدیث ذکر کی تاکہ متفق علیہ حدیث سے مسئلہ کا اثبات ہو۔

اعتراض:۔ اگر مذکورہ حدیث منقطع تھی تو ہذا حدیث حسن صحیح کیوں کہا؟

جواب:۔ یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے کہ حدیث کے اتصال کے لئے راویوں کا ایک دوسرے سے سماع ضروری ہے یا معاصرت کافی ہے؟ تو امام بخاری محض معاصرت کو کافی نہیں سمجھتے امام مسلم وغیرہ محض معاصرت

کافی جانتے ہیں ترمذی نے اس مسئلے میں مسلم کا ساتھ دیا ہے اور یہ حدیث چونکہ مسلم کی شرط کے موافق ہے اس لئے انہوں نے اس کو حسن صحیح کہا۔

خزیمہ بن ثابت انصاری کی حدیث کے بعض طرق میں ابراہیم نخعی روایت کرتے ہیں ابو عبداللہ الجدلی سے ترمذی کہتے ہیں کہ یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ سماع وملاقات ثابت نہیں اسکی دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

(۱) قال شعبة لم يسمع ابراهيم النخعي عن ابي عبد الله الجدلي حديث المسح۔

(۲) وقال زائدہ سے بیان کی کہ منصور کہتے ہیں کہ میں ابراہیم التیمی کے ساتھ انکے حجرے میں بیٹھا ہوا تھا ابراہیم النخعی بھی موجود تھے تو ابراہیم تیمی نے مسح کی روایت بیان کی بواسطہ عمرو بن میمون کے یعنی واسطے کے ساتھ ذکر کی تو اگر ابراہیم نخعی کو براہ راست پہنچی ہوتی تو وہ کہہ دیتے کہ یہ روایت تو مجھے بلاواسطہ پہنچی ہے لیکن التالي باطل فالمقدم مثله۔

دوسرا مسئلہ کہ مسافر کے لئے توقیت ہے یا نہیں۔ ترمذیؒ نے بیان مذاہب میں کہا ہے کہ سوائے امام مالک کے کوئی بھی عدم توقیت کے قائل نہیں۔ ابن العربی نے امام مالک کی ایک روایت توقیت کے بدعت ہونے کی نقل کی ہے البتہ دوسری روایت جمہور کے مطابق ہے امام شافعی کی مصری روایت بھی عدم توقیت کے بارے میں ہے۔ بعض کا قول یہ ہے اگر جنابت ہو تو نزع خف واجب ہے اگر نہ ہو تو جمعے کے دن اتارنا مستحب ہے بعض شافعیہ کا قول یہ ہے کہ ایک مسح سے پندرہ نمازیں پڑھنا جائز ہیں۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مسافر کے لئے تین دن تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مسح کرنا جائز ہے اور یہ توقیت پہننے کے وقت سے نہیں بلکہ لحوق الحدث کے وقت سے ہے۔

جمہور کا استدلال باب کی دونوں حدیثوں سے ہے کیونکہ دونوں میں توقیت ثابت ہے اس کے علاوہ وفی الباب میں تمام روات سے توقیت ثابت ہے نیز باب سابق کے وفی الباب صحابہ کی بعض احادیث سے بھی توقیت ثابت ہے۔

امام مالک کا استدلال خزیمہ بن ثابت کی روایت سے ہے جس کو ابوداود (1) نے مرفوعاً ذکر کیا ہے

باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم

(1) ابوداؤد ص: ۲۳ ج:۱ "باب التوقيت في المسح"

المسح علی الخفین للمسافر ثلثة ایام وللمقیم یوم ولیلة اس میں یہ زیادتی ہے ولو استزدناه لزادنا طریقہ استدلال یہ ہے کہ اگر توقیت ہوتی تو نہ صحابہ زیادتی طلب کرتے اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادتی کی توقع رکھتے۔

جواب یہ ہے کہ اولاتو ہمیں یہ زیادتی تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ ثابت نہیں لان ابن دقیق العید ضعفه وکذا ضعفه الزیلعی۔ ثانیا یہ حضرت خزیمہ کا اپنا گمان ہوسکتا ہے محض گمان کو بنیاد بنانا اور اس کی وجہ سے صحیح احادیث کو نظرانداز کرنا درست نہیں۔

جواب ۲:۔ اس میں تو یہ ہے کہ اگر مطالبہ کرتے تو زیادتی کرتے لیکن مطالبہ نہیں کیا تو زیادتی نہیں کی لو کا قاعدہ یہ ہے کہ یہ انتفاء ثانی بسبب انتفاء اول کے لئے آتا ہے اور جب زیادتی نہ کی تو کسی کی کیا مجال جو اپنی طرف سے زیادتی کرسکے۔

جواب ۳:۔ یہ اس وقت کی بات تھی جب نبی کریم صحابہؓ سے مشورہ کر رہے تھے مسح کے بارے میں تو یہ بات طے ہوئی کہ تین دن مسح ہونا چاہیے اگر ہم زیادتی کا مشورہ دیتے تو زیادہ جائز قرار دیتے مگر نہیں دیا تو جائز قرار نہیں دیا۔

اعتراض:۔ تحدید شرعی میں مشورہ چہ معنی دارد؟

جواب:۔ یہ اس امت کی خصوصیت ہے وامرهم شوری بینهم وشاورهم فی الامر کہ بعض اوقات شرعی مسئلہ میں امت کی رائے کا اعتبار کیا گیا جیسے کہ حکم آیا یاایها الذین آمنوا اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجواکم صدقة تو حضور نے حضرت حضرت علیؓ سے مشورہ کیا کہ کتنا صدقہ ہونا چاہیے تو حضرت علی نے عرض کیا کہ ایک شعیرہ کافی ہے تو اسی شعیرہ کو حد مقرر کیا گیا یہاں بھی تین دن مسافر اور ایک دن مقیم کے لئے طے ہوا اب زیادتی نہیں ہوسکتی۔

دلیل نمبر ۲:۔ ابوداؤد (2) طحاوی کی روایت ہے ابی بن عمارہ سے قال قلت یارسول امسح علی الخفین قال نعم قلت یوماً قال ویومین قلت ثلاثاً قال نعم وماشئت وفیه زیادة " حتیٰ بلغ سبعاً"

(2) ایضا ص: ۲۳ شرح معانی الآثار ص: ۲۳ ج: ۱ "باب المسح علی الخفین کم وقته ..الخ"

پھر فرمایا "مابدالك"۔

جواب:۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ عدم توقیت کے بارے میں عقبہ بن عامر کی حدیث کے علاوہ کوئی صحیح حدیث نہیں لہٰذا یہ حدیث بھی ضعیف ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ضعیف ومجہول راوی ہیں۔(۱) عبدالرحمٰن بن رزین (۲) محمد بن یزید (۳) ایوب بن قطن انکی تضعیف ائمہ حدیث ابوداؤد بخاری امام احمد بیہقی دارقطنی ابن حبان اور یحیٰ بن معین نے کی ہے لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

دلیل نمبر۳:۔ عقبہ بن عامر کی حدیث سے ہے طحاوی (3) وغیرہ میں ہے فرماتے ہیں میں ایک دفعہ شام سے جمعے کے دن نکلا اور دوسرے جمعہ کو مدینہ پہنچا حضرت عمر کے پاس گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا متیٰ اولجت رجلیک فی خفیک قلت یوم الجمعۃ یعنی آج جمعہ ہے اور گذشتہ جمعہ کو پہنے تھے حضرت عمر نے کہا کہ درمیان میں اتارے تو نہیں قلت لاقال اصبت السنة۔

جواب:۔ ابن العربی کہتے ہیں کہ میرے شیخ ابوالحسن اس کو صحیح کہا کرتے تھے۔ مگر اسکو ہم متعدد وجوہ کی بناء پر قابل استدلال نہیں سمجھتے۔

(۱) بیہقی (4) فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عمر کی رائے پہلے عدم توقیت کی ہو پھر توقیت کے قائل ہوگئے ہوں کیونکہ حضرت عمر ہی سے مسند بزار (5) میں مرفوع حدیث مروی ہے جس میں توقیت کا ذکر ہے۔ اس طرح طحاوی (6) میں ان کے آثار سے توقیت معلوم ہوتی ہے۔ اس سے بیہقی کی تائید ہوتی ہے۔

ایک مرتبہ حضرت ابن عمر اور سعد بن ابی وقاص میں مناظرہ ہوا ابن عمرؓ عدم مسح علی الخفین کے قائل تھے حضرت سعد جواز کے قائل تھے ابن عمر کہتے تھے کہ مسح آیت مائدہ سے منسوخ ہے سعد نے فرمایا کہ اپنے والد سے پوچھو حضرت عمر نے پوچھے جانے پر بتایا۔ یابنی عمك افقه منك للمسافر ثلثة ایام ولیالیهن وللمقیم یوم ولیلة۔

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ یہ منسوخ نہیں دوسری یہ کہ مسح میں توقیت ہے۔

---

(3) شرح معانی الآثار ص:۶۳ ج:۱ ایضا اخرجہ حاکم ودارقطنی وبیہقی بحوالہ حاشیہ علی الطحاوی ص:۶۴ ج:۱

(4) سنن کبری للبیہقی ص:۲۸۰ ج:۱ "باب ماورد فی ترک التوقیت"

(5) مسند بزار بحوالہ مجمع الزوائد ص:۵۸۳ ج:۱ "باب التوقیت فی المسح علی الخفین" (6) معانی الآثار ص:۶۶ و۶۷ ج:۱

جواب ۲:۔ طحاوی نے دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ عقبہ بن عامر ایسے راستے سے آئے ہوں کہ جس پر پانی نہ ہو اور حضرت عمرؓ کو بھی معلوم ہو کہ اس راستے میں پانی نہیں تو ظاہر ہے کہ تیمم کریں گے اور تیمم تو فقط وجہ و یدین میں ہوتا ہے نزع خفاف کی ضرورت نہیں۔

جواب ۳:۔ سنت سے مراد سنت نبوی نہیں بلکہ سنت عمری ہے کہ یہ عمرؓ کا اجتہاد تھا مگر اس کو علیکم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين کی وجہ سے سنت کہہ سکتے ہیں۔

جواب ۴:۔ ابن العربی نے دیا ہے فرماتے ہیں کہ اصل پاؤں میں غسل ہے مسح عارض لبس الخفين کی وجہ سے ہوتا ہے دوسری طرف صحیح احادیث سے توقیت ثابت ہے اور اس روایت کے علاوہ کوئی روایت عدم توقیت کی نہیں لہٰذا اصل اور صحیح روایت کو دیکھتے ہوئے یہ قابل عمل نہیں کیونکہ عدم توقیت خلاف اصل ہے اور خلاف الروایات ہے۔

دلیل نمبر ۴:۔ مسند ابو یعلی (7) و مسند احمد عن ميمونة وفيه لكن يمسح عليهما مابدا له۔

جواب:۔ اس میں عمر بن اسحق ضعیف ہے۔

دلیل ۵:۔ حسن بصری کا قول ہے دارقطنی طحاوی میں كنا نسافر مع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكونوا يوقتون۔

جواب ۱:۔ اس میں کثیر ضعیف ہے ابن حزم نے تصریح کی ہے۔

جواب ۲:۔ عدم توقیت سے مراد یہ ہے کہ تین دن تک موزے اتارنے میں تاخیر نہ کرتے بلکہ پہلے ہی اتار دیتے۔

باب في المسح على الخفين اعلاه واسفله

ابو ولید کا نام احمد بن عبد الرحمٰن ہے صدوق ہے ولید بن مسلم مدلس ہے ثور بن یزید ثقہ ہے بعض نے ان

(7) بحوالہ مجمع الزوائد ص: ۲۸۳ ج: ۱ "باب التوقیت فی المسح علی الخفین" مسند احمد ص: ۳۳۶ ج: ۱۰

کو قدری کہا ہے کاتب مغیرہ کا نام وزاد ہے۔

وھذا حدیث معلول اس کو معلل بھی کہتے ہیں قانون صرفی کے خلاف ہے البتہ شہرت کی وجہ سے اس طرح پڑھنا صحیح ہے جیسے مسجد وغیرہ اصل میں اعلال سے ہے تو معل ہونا چاہیے لیکن معلل و معلول مشہور ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مسح فقط اعلیٰ پر ہوگا یا اعلیٰ و اسفل دونوں پر؟ ایک مذہب یہ ہے کہ دونوں پر ہوگا۔ ترمذی فرماتے ہیں کہ وبہ یقول الشافعی ومالك واحمد واسحق البتہ امام مالک دونوں پر مسح واجب قرار دیتے ہیں اگر فقط اعلیٰ پر مسح کیا گیا تو دوران وقت اعادہ صلوٰۃ کریگا البتہ وقت ختم ہونے کی صورت میں اعادہ ضروری نہیں۔ شافعی اعلیٰ کو ضروری قرار دیتے ہیں اسفل کو مستحب قرار دیتے ہیں۔

حنفیہ حنابلہ سفیان ثوری وغیرہ جس کی طرف ترمذی نے آئندہ باب میں اشارہ کیا وہ قول غیر واحد یعنی جمہور کا قول یہی ہے کہ مسح فقط اعلیٰ پر ہوگا نہ کہ اسفل پر۔

مالکیہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے کما قال الترمذی وھذا حدیث معلول۔ معلول اس حدیث کو کہتے ہیں کہ اس میں ایسی علت قادحہ ہو کہ وہ صحت حدیث سے مانع ہو جس کو مہرۃ الفن جانتے ہیں۔ ابوزرعہ اور بخاری نے بھی اس کو لیس بصحیح قرار دیا ہے اور اس کے عدم صحت کی متعدد وجوہ ہیں۔

۱) ولید بن مسلم مدلس ہے۔

۲) ثور بن یزید کا سماع رجاء بن حیوہ سے متکلم فیہ ہے۔

۳) رجاء بن حیوہ کا سماع کاتب مغیرہ سے متکلم فیہ ہے۔

۴) کاتب المغیرہ مجہول ہے۔

۵) ولید بن مسلم کے علاوہ اس حدیث کو کوئی راوی مسندات مغیرہ میں شمار نہیں کرتا کما قال الترمذی لان ابن المبارك روی ھذا عن ثور عن رجاء قال حدثت عن کاتب المغیرۃ مرسل یعنی اس کو ولید بن مسلم مسند و متصل ذکر کرتے ہیں۔ ابن مبارک اس کو مرسل ذکر کرتے ہیں ابن مبارک کی روایت میں حدثت صیغہ مجہول کا ہے اور حدیث بیان کرنے والا بھی مجہول ہے۔

۶)مسند بزار(1) میں تصریح ہے؛اس بات کی کہ یہ روایت ساٹھ صحابہ سے مروی ہے باب کی روایت کے علاوہ کوئی بھی راوی اسفل کی روایت نہیں کرتا۔

۷)شرح ابن العربی(2) کا نسخہ بیروت والا اگر صحیح ہو تو اس میں امام احمد کی سند میں اس طرح ہے عن ثور قال حدثت عن رجاء کاتب المغیرۃ اس میں ہے کہ کاتب اور رجاء دونوں ایک ہیں تو یہ شک پیدا ہوا کہ کاتب اور رجاء دونوں ایک ہیں یا الگ الگ؟ انہی اعتراضات کی وجہ سے بخاری وابوزرعہ نے اسکو لیس بصحیح کہا ہے۔

حنابلہ وحنفیہ کا استدلال آئندہ باب کی حدیث سے ہے جس میں فقط ظاہرہما کا ذکر ہے۔

باب في المسح على الخفين ظاهرهما

عبدالرحمٰن بن ابی الزناد صدوق ہے بغداد جانے کے بعد حافظہ متغیر ہوا تھا ان کے والد کا نام عبداللہ بن ذکوان ہے ثقہ ہے۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مسح ظاہرہما پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔ترمذی کہتے ہیں حدیث المغیرۃ حدیث حسن لہٰذا روایت قابل استدلال ہوئی اس میں حافظ منذری نے ترمذی کی تحسین کی تصحیح کی ہے۔ابوداؤد(1) نے اس حدیث کی تخریج کی ہے اور اس پر سکوت کیا ہے اور ابوداؤد کا سکوت علامت صحت ہے۔بخاری نے بھی تاریخ اوسط میں اس کی تخریج کی ہے اور یہ حکم لگایا ہے کہ وہذا اصح من حدیث رجاء عن کاتب المغیرۃ لہٰذا یہ حدیث صحیح تر ہے۔

باب المسح على الخفين اعلاه واسفله

(1)مسند بزار ایضاً تلخیص الحبیر ص:۱۶۰ ج:۱ رقم الحدیث ۲۱۸

(2)عارضۃ الاحوذی ص:۱۳۲ ج:۱

باب في المسح على الخفين ظاهرهما

(1)ابوداؤد ص:۲۴ ج:۱ "باب کیف المسح"

دلیل نمبر۲:۔ اسی مضمون کی حدیث حضرت عمرؓ سے مصنف ابن ابی شیبۃ اور بیہقی (2) میں ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فقط ظاہر قدمین پر مسح فرمایا۔

دلیل ۳ حضرت علی کا اثر جو ابوداؤد (3) میں مروی ہے حضرت علی فرماتے ہیں۔

لو کان الدین بالرأی لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاہ وقد رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ

حافظ نے تلخیص میں فرمایا اسنادہ صحیح لہٰذا یہ بھی قابل حجت ہے۔

اس کے برخلاف سابقہ حدیث اولاً تو ضعیف ہے ثانیاً اگر تسلیم بھی کرلیں کہ ضعیف نہیں تو بخاری کی تصریح کے مطابق یہ ان روایات کا مقابلہ نہیں کرسکتی۔

باب المسح علی النعلین والجوربین

جوربین تثنیہ ہے جورب کا بمعنی موزے کے اور جورب معرب ہے گورب سے اور گورب مخفف ہے گورپا سے یعنی پاؤں کی قبر اور یہ بھی پاؤں کے لئے قبر کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے ان کو گورپا کہتے ہیں۔

ابوقیس کا نام عبدالرحمٰن بن ثروان ہے مختلف فیہ راوی ہے۔ ہزیل بن شرحبیل کوفی اور ثقہ ہے بعض نے اس پر بھی کلام کیا ہے۔

حضرت مغیرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرما کر مسح فرمایا جوربین و نعلین پر۔ جوربین کی ایک صورت یہ ہے کہ اون' سوت یا بالوں کے بنے ہوئے ہوں اور چمڑہ اوپر نیچے چڑھا ہوا ہو اس کو مجلدین کہتے ہیں اس پر بالاتفاق مسح درست ہے کیونکہ یہ خفین سے بھی ڈبل ہے تو بطریق اولیٰ صحیح ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ فقط نیچے چمڑا ہو اس کو منعلین کہتے ہیں اوپر ثخینین ہوں تو ان پر بھی مسح جائز ہے بعض نے کہا ہے کہ احتیاط اور تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ ان پر مسح نہ کیا جائے فتویٰ بھی ہے کہ صحیح ہے۔

(2) مصنف ابن ابی شیبہ ص: سنن کبری للبیہقی ص: ۲۹۲ ج: ا' باب الاقتصار بالمسح علی ظاہر الخفین''

(3) ابوداؤد ص: ۲۳ ج: ا وایضا اخرجہ البیہقی ص: ۲۹۲ ج: ا

تیسری صورت یہ ہے کہ اوپر نیچے چمڑا ہو اون یا سوت وغیرہ نہ ہو اسکو خفین کہا جاتا ہے اس پر بھی بالاتفاق مسح درست ہے بلکہ اس کے بارے میں روایات حد تواتر تک پہنچی ہوئی ہیں۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ چمڑہ یا ریگزین نہ ہو باریک ہوں ثخینین بھی نہ ہوں جیسے کہ آج کل مروج ہیں ان پر بالاتفاق جائز نہیں۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ اون بال یا سوت کے موزے ہوں لیکن موٹے ہوں باریک نہ ہوں اور ان میں تین شرائط پائی جائیں۔

ا۔ شفاف نہ ہوں یعنی پاؤں نظر نہ آ جائے اور پانی بھی نہ پہنچے یعنی قطرات الماء جلدی وصول الی الرجل نہ کرے۔

۲۔ مستمسک من غیر الاستمساک ہوں۔

۳۔ ان میں تتابع فی المشی ہو سکے۔

ایسے جوربین کے بارے میں اختلاف ہے جس کی طرف ترمذی نے اشارہ کیا ہے۔

وهو قول غير واحد من اهل العلم وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي واحمد واسحق قالوا يمسح على الجوربين وان لم يكن نعلين اذا كانا ثخينين

صاحبین بھی جمہور کیساتھ ہیں ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس پر مسح جائز نہیں بعض مالکیہ کا بھی یہی قول ہے۔ صاحب ہدایہ(۱) نے فتوی علی قول الصاحبین دیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ابوحنیفہ نے وفات سے ۹ دن یا ۳ دن پہلے رجوع کیا۔ ترمذی کا نسخہ محمد عابد سندھی والا جو عارضہ اور تحفہ کی شرح پر موجود ہے اس میں ہے کہ ابومقاتل سمرقندی سے روایت ہے کہ میں ابوحنیفہ کی عیادت کرنے ان کے مرض موت میں گیا تو پانی منگوا کر وضو کیا اور مسح علی الجوربین کیا پھر فرمایا کہ آج میں نے ایک ایسا عمل کیا ہے کہ پہلے نہیں کرتا تھا۔ مسحت على الجوربين وهما غير منعلين جواز مسح صرف اس حدیث کی وجہ سے ثابت نہیں کرتے کیونکہ یہ تو ضعیف ہے (اگر چہ بعض طرق صحیح ہیں لیکن پھر بھی خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں ہو سکتی) بلکہ اس کو خفین پر قیاس کر کے جواز کا

باب المسح على الجوربين والنعلين

(۱) ہدایہ ص ۴۴ ج ۱ "باب المسح علی الخفین" المکتبۃ العربیۃ دستگیر کالونی کراچی

فتوی دیتے ہیں۔

اس میں نعلین کا ذکر ہے حالانکہ نعلین پر کسی کے ہاں مسح جائز نہیں۔ حالانکہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ نعلین سے مراد منعلین ہیں مگر یہ ضعیف ہے کیونکہ اگر مراد نعلین ہوتے تو درمیان میں واؤ نہ ہوتا کیونکہ جس کو چمڑہ لگے اس کو نعل نہیں کہتے بلکہ منعل کہتے ہیں تو عطف صحیح نہیں۔

فائدہ:۔ مُنعَل اور مُنعِل دونوں پڑھنا صحیح ہے۔

جواب ۲:۔ طحاوی (2) نے دیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح جوربین پر فرمایا لیکن نعلین کو اتارا نہیں۔ اور چونکہ نعلین مانع عن المسح نہیں تو راوی نے ظاہر کو دیکھ کر مسح علی النعلین سے تعبیر کیا۔ اس سے حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ مسح فقط اعلی خف پر ہوگا کیونکہ اگر اسفل پر ہوتا تو نعلین اتارتے۔

جواب ۳:۔ مسح سے مراد غسل ہے اور مسح کا اطلاق غسل پر ہوتا ہے۔

جواب ۴:۔ یہ وضو نفلی تھا تو مسح کیا پاؤں پر دھویا نہیں۔

جواب ۵:۔ یہ روایت ضعیف ہے۔

نسائی فرماتے ہیں کہ مغیرہ بن شعبہ کی معروف حدیث یہ ہے انہ علیہ السلام مسح علی الخفین ابوداؤد فرماتے ہیں کہ عبد الرحمن بن مہدی اس حدیث کو روایت نہیں کرتے تھے اسی طرح وفی الباب کی حدیث کو بھی ابوداؤد (3) نے ضعیف کہا ہے بیہقی (4) نے حضرت مغیرہؓ کی مذکورہ حدیث کو منکر قرار دیا ہے۔ سفیان ثوری ابن مہدی امام احمد علی بن مدینی یحیی بن معین اور مسلم نے اس کی تضعیف کی ہے۔

نوویؒ فرماتے ہیں کہ اگر ان میں سے ایک امام بھی جرح کرتے تو انکی جرح ترمذی کی تعدیل سے مقدم ہوتی کیونکہ یہ لوگ ان سے شان میں مقدم ہیں اور قانوناً بھی جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ ائمہ حدیث اور حفاظ اس کی تضعیف پر متفق ہوئے ہیں تو ترمذی کا اسکو حسن صحیح کہنا

---

(2) شرح معانی الآثار ص:۹۷ ج:۱ "باب المسح علی النعلین" (3) ابوداؤد ص:۲۴ ج:۱

(4) قال فی سنن الکبری ص:۲۸۴ ج:۱ "باب ماورد فی الجوربین والنعلین"

صحیح نہیں نسائی نے اس کی ذمہ داری ابوقیس پر ڈالی ہے۔

جواب ۲:۔ یہ ہے کہ اگر صحیح تسلیم بھی کیا جائے تو شیخ عبدالحق دہلویؒ کی تصریح کے مطابق پھر یہ سنن دارمی (5) کی حدیث سے منسوخ ہو چکی ہے۔

باب ماجاء في المسح على الجوربين والعمامة

مبارکپوری صاحب (1) کہا ہے کہ قلمی نسخے میں باب ماجاء فی المسح علی العمامۃ کا ذکر ہے جوربین کا نہیں اور یہ نسخہ زیادہ صحیح ہے ایک وجہ تو یہ ہے کہ جوربین کا حکم تو بیان ہو چکا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث میں بھی جوربین کا ذکر نہیں لہٰذا اسکو کاتب کی غلطی تصور کیا جائے گا۔

بکر بن عبداللہ المزنی ثقہ ہے اوساط تابعین میں سے ہیں حسن سے مراد حسن بصری ہے مغیرہ کے دو صاحبزادے ہیں ایک حمزہ دوسرے عروہ دونوں سے مسح علی العمامہ کی روایت مروی ہے ترمذی کی روایت بکر بن عبداللہ کی حمزہ سے ہے۔

حضرت مغیرہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور خفین اور عمامہ پر مسح فرمایا۔ بخاری میں (2) عمرو بن امیہ سے روایت ہے فرماتے ہیں رایت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على عمامته و خفيه ابوداؤد (3) میں حضرت ثوبان کی روایت ہے۔

بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية فاصابهم البرد فلما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم امرهم ان يمسحوا على العصائب والتساخين۔

---

(5) سنن دارمی ص: ۲۰۷ "باب المسح علی النعلین"

باب ماجاء في المسح على الجوربين والعمامة

(1) تحفۃ الاحوذی ص: ۳۴۱ ج: ۱ (2) صحیح بخاری ص: ۳۳ ج: ۱ "باب المسح علی الخفین"

(3) ابوداؤد ص: ۲۱ ج: ۱ "باب المسح علی العمامۃ"

ترمذی میں حضرت بلال کی روایت ہے جو کہ باب کے اخیر میں ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین والخمار یہ تمام روایات جواز مسح پر دلالت کرتی ہیں یہی مسلک ہے بقول ترمذی وھو قول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منھم ابو بکرؓ وعمرؓ وانسؓ وبہ یقول الاوزاعیؒ واحمدؒ واسحقؒ ۔ بعض اہل ظواہر اور ابوثور کا بھی یہی مذہب ہے ان سب کے نزدیک مسح علی العمامۃ جائز ہے اس کے برخلاف امام مالک کے نزدیک مسح علی العمامۃ جائز نہیں حنفیہ کا بھی یہی قول ہے اگر عذر ہو مثلاً سر پہ پٹی باندھی ہو تو مسح جائز ہے۔امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ بقدر مفروض مسح بلا حائل کرے اور استیعاب کی نیت سے عمامہ پر مسح کرے تو یہ مستحب ہے ابن العربی نے ابو حنیفہؒ کا قول بھی یہی نقل کیا ہے۔شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ باوجود تتبع کے یہ روایت مجھے نہیں مل سکی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس میں کل تین مذاہب ہیں۔

(۱) عمامہ پر مسح جائز ہے اس کے قائلین کی فہرست ترمذی نے ذکر کی ہے۔

(۲) شافعی کا قول ہے کہ مقدار ناصیہ کے علاوہ استیعاب مسح علی العمامۃ مستحب ہے۔

(۳) مالکیہ وحنفیہ کہتے ہیں کہ مسح علی العمامۃ کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

پھر قائلین مسح میں تین فریق ہو گئے۔

فریق اول:۔مسح مطلقاً جائز ہے چاہے عمامہ علی الطہارت پہنے یا علی غیر الطہارت پہنے مضبوط باندھے یا غیر مضبوط بلا کسی قید کے۔

استدلال مذکورہ چار روایات سے ہے جن میں کوئی قید نہیں۔

فریق ثانی:۔امام احمد مضبوط باندھے جانے اور اور تحت الحنک باندھنے اور ذوائب العمامہ کی قیود لگاتے ہیں اگر ان میں سے ایک شرط نہ ہو تو پھر یہ اہل ذمہ کی طرح ہے۔اس کا کھولنا آسان ہے تو اس پر مسح نہیں کیا جا سکتا ہے۔

فریق ثالث:۔ابوثور مسح علی العمامہ کے لئے طہارت پر پہننے کو شرط لگاتے ہیں نیز ابوثور کے نزدیک مسح علی العمامہ کی بھی خفین کی طرح توقیت ہے۔

استدلال ایک تو روایت مسح علی العمامہ سے ہے جو طبرانی (4) نے ابوامامہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمامہ اور خفین پر تین دن مسح فرمایا حالت سفر میں جبکہ حالت حضر میں ایک دن مسح فرمایا مگر یہ روایت صحیح نہیں ہے۔قال البخاری منکر الحدیث یعنی مروان اباسلمہ۔

احمد وابوثور کا استدلال روایات مسح علی العمامہ سے ہے۔ دوسرا وہ قیاس کرتے ہیں عمامہ کو خفین پر وجہ قیاس یہ ہے کہ سر وقدمین تیمم میں دونوں ساقط ہوتے ہیں پھر قدمین پر مسح عند التخفف جائز ہے تو سر پر بھی مسح عند التعمم جائز ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال قرآن کی آیت سے ہے وامسحوا برؤسکم علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ آیت قطعی ہے اور مسح علی العمامۃ کی حدیث خبر واحد ہے تو قطعی کو محتمل سے ترک نہیں کیا جائے گا۔

جمہور کی طرف سے ان احادیث کا جواب ایک حافظ ابن عبدالبر نے دیا ہے کہ مسح کی چار روایات ہیں۔(۱) عمرو بن امیہ (۲) ثوبان (۳) مغیرہ بن شعبہ (۴) بلالؓ کی یہ سب ضعیف ہیں اور بخاری کی روایت کے متعلق لکھا ہے کہ ہم نے ''الاجوبۃ من المسائل المستغربۃ من البخاری'' میں اس کو نا قابل حجت بتایا ہے۔
یہ تو تھا اس کی سند پر کلام' اس کے متن پر بھی کلام ہوا ہے کہ کسی میں مسح علی الخفین والعمامۃ ہے مطلقاً بعض میں عمامہ کے ساتھ ناصیہ کا بھی ذکر ہے بعض میں طرف العمامہ کا بعض میں وضع الید علی العمامۃ کا ذکر ہے۔
بعد التسلیم جواب یہ ہے کہ اس میں ناصیہ کا بھی ذکر ہے اور ناصیہ کی زیادتی ثقات کی ہے ثقات کی زیادتی معتبر ہوتی ہے تو ناصیہ پر مسح ثابت ہوا تو فقط عمامہ پر ثابت نہ ہوا بلکہ ناصیہ پر بھی ثابت ہے اور جب مفروض مسح ہو گیا تو پھر آپ کا استدلال کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟

ابن العربی فرماتے ہیں کہ یہ عند العذر فرمایا ہوگا زکام یا زخم کی وجہ سے پٹی پر مسح کیا۔ اس کی تائید روایت (5) بلال سے بھی ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خمار پر مسح فرمایا اور خمار سے مراد وہ نہیں جس کو عورتیں اوڑھتی ہیں بلکہ مراد اس سے زخم کی پٹی ہے یا وہ کپڑا جو تیل لگانے کے بعد عمامہ کی یا ٹوپی کی تیل سے

---

(4) معجم اوسط للطبرانی ص:۶۰ ج:۲ حدیث نمبر ۱۱۰۳

(5) رواہ النسائی ص:۲۹ ج:۱ '' باب المسح علی العمامۃ''

حفاظت کے لئے سر پر رکھتے تھے۔

جواب ۳:۔ یہ خبر واحد ہے اور مسح علی الراس کا ثبوت قطعی ہے اور مسح امساس الماء الراس حقیقۃ کو کہا جاتا ہے اب اگر عمامہ پر مسح کیا جائے تو زیادتی علی کتاب اللہ لازم آئے گی اور خبر واحد سے زیادتی جائز نہیں کیونکہ جس طرح خفین پر مسح کو مسح علی الرجلین نہیں کہتے اسی طرح عمامہ پر مسح کو مسح علی الراس نہیں کہا جاسکتا۔

جواب ۴:۔ یہ درحقیقت مسح علی العمامہ نہ تھا بلکہ چند انگلیوں سے مسح علی الراس کیا اور چند عمامہ پر آئیں تو راوی نے اس کو بھی مسح سے تعبیر کیا جیسے کہ ابوداود(6) کی حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے جو حضرت انسؓ سے مروی ہے وفیہ وادخل یدہ تحت العمامۃ اور علی طرف العمامۃ والی حدیث سے بھی۔

اعتراض:۔ یہ تو صحابہ پر بدگمانی ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو نہ سمجھ سکے۔

جواب:۔ صحابہ نے جو کچھ سمجھا وہی نقل کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لی ہوئی کیفیت مسح کو وہی سمجھا جو جواب ۴ میں بیان ہوئی مگر بعد کے راویوں نے ان کی غرض کو اپنے الفاظ میں روایت کیا جس سے مطلب بدل گیا۔

جواب ۵:۔ یہ مسح خمار پر تھا جس کی تصریح حضرت بلال کی روایت میں ہے اور خمار سے مراد وہ کپڑا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تیل لگانے کے بعد سر پر رکھتے تھے تو چونکہ وہ باریک ہوتا تھا اور تری سر تک یقیناً پہنچتی ہے اس لئے اس سے مسح پر اکتفا فرمایا۔

جواب ۶:۔ یہ واقعہ وضو علی الوضو کا ہے اور اس میں توسع ہوتا ہے اعضاء مغسولہ میں بھی پانی مکمل پہنچانا ضروری نہیں ہوتا تو ممسوحہ اعضاء میں بطریق اولی ضروری نہیں ہوگا۔

جواب ۷:۔ یہ روایات آیت مائدہ سے منسوخ ہیں پہلے صراحۃً مسح علی الراس کا حکم نہیں تھا جیسے کہ امام محمد(7) نے فرمایا بلغنا ان المسح علی العمامۃ کان فترک لہٰذا یہ منسوخ ہیں تو استدلال درست نہیں چونکہ مائدہ کا نزول اخیر میں ہے۔

---

(6) ابوداود ص:۲۱و۲۲ ج:۱

(7) قالہ فی موطا امام محمد ص:۷۱ "باب المسح علی العمامۃ والخمار"

جمہور کا استدلال نمبر۲:۔ حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ہے کہ مسح علی الخفین سنت ہے اور مسح علی العمامہ کے ساتھ بالوں کا مسح بھی ضروری ہے جیسے کہ باب کی دوسری روایت ہے یہ فتوی عمار بن یاسر کے جواب میں تھا۔

قیاس کا جواب یہ ہے کہ خفین پر عمامہ کا قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ خفین کے مسح کی طرف قرأت جر میں قرآن میں اشارہ ہے نہ کہ عمامہ کی طرف۔ دوسری بات یہ ہے کہ خفین کی روایات حد تواتر تک پہنچی ہیں جبکہ عمامہ کی روایات خبر واحد ہیں نیز خفین کے اتارنے میں مشقت ہوتی ہے بخلاف عمامہ کے۔ مزید برآں یہ ہے کہ اگر ہاتھ پر قفازین پہنے تو مسح جائز نہیں تو فقط عمامہ کو حاجب سمجھ کر مسح کو جائز قرار دینا غلط ہے۔

باب ماجاء فی الغسل من الجنابة

سالم بن ابی الجعد کتب ستہ کے رجال میں سے ہیں کریب بھی ثقہ ہے۔

حضرت میمونہ کی روایت ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے غسل رکھا (غسل بالضم ماء الغسل) فاکفاء یعنی برتن کو جھکایا پھر ہاتھ دھوئے ہاتھ دھونا ہمارے ہاں فرض ہے اگر نجاست کا یقین ہو واجب ہے اگر نجاست کا ظن غالب ہو اور اگر نجاست نہ ہونے کا یقین ہو تب بھی مسنون ہے۔

فافاض علی فرجه ابن العربی فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی ضرورت داعیہ پیش آئے تو فرج کا نام لینا صحیح ہے ورنہ نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر دلک الید (ہاتھوں کو رگڑنا) علی الارض فرمایا یہ تنزیہ اور تنظیف کے لئے تھا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ استنجاء بالماء کے بعد صابن کا استعمال یا دلک الید علی الارض مستحسن ہے پھر وضو فرمایا بخاری (1) میں تصریح ہے کہ پاؤں بعد میں دھوئے۔ ترمذیؒ نے اس باب میں دو احادیث کا ذکر کیا ہے دوسری حدیث عائشہؓ سے ہے اس میں کیفیت پہلی حدیث کے بہ نسبت متغیر ہے۔

باب ماجاء فی الغسل من الجنابة

(1) رواہ البخاری ص:۳۹ ج:۱ ''باب الوضوء قبل الغسل'' ولفظہ توضأ وضوءہ للصلاۃ غیر رجلیه

ثم یشرب شعرہ الماء یعنی تھوڑا سا پانی سر میں ڈالتے پھر بالوں کو حرکت دیتے تا کہ پانی بالوں کی جڑوں تک پہنچ جائے۔ثلث حثیات میں تحدید تین کے اندر نہیں اگر ایک دفعہ وصول الماء ہو گیا تو کافی ہے تین دفعہ میں نہ ہوا تو ناکافی ہے۔

پھر حضرت میمونہؓ کی روایت میں ہے کہ وضو میں پاؤں نہ دھوتے بلکہ بعد از غسل پاؤں دھوتے جبکہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ یتوضأ وضوءہ للصلوٰۃ ان روایات کے اختلاف کی وجہ سے فقہاء میں اختلاف ہوا جمہور کے نزدیک پاؤں بعد میں دھوئے جائیں گے۔امام شافعی کے دو قول ہیں نووی نے اولا دھونے کو مختار کہا ہے بعض مشائخ حنفیہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے انہوں نے حضرت عائشہؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے وجہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ کثیرۃ الملازمۃ اور قویۃ الضبط تھیں۔

امام مالکؒ نے تفصیل کی ہے کہ اگر پانی رکے تو پاؤں بعد میں دھوئے اگر نہ رکے تو پہلے دھوئے گویا کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے غسل کو مختلف حالات پر محمول کیا ہے حضرت میمونہ کی روایت کو محمول کیا ہے اس جگہ پر جہاں پانی رکتا ہوگا حضرت عائشہ کی روایت کو محمول کیا ہے اس صورت پر جہاں پانی نہ رکتا ہوگا۔جمہور جو تاخیر رجلین کا قول کرتے ہیں تو یہ دو وجوہات کی بناء پر (۱) تاخیر الرجلین کی بات مشہور ہے نقل کے اعتبار سے دوسری بات یہ ہے کہ غسل کی ابتداء اور انتہاء وضو سے ہو جائیگی یعنی وجہ یدین اور مسح پہلے اور غسل رجلین آخر میں ہو جائے گا۔

ولو انغمس الجنب الخ اگر ایک آدمی پانی میں غوطہ لگائے اور وضو نہ کرے تو یہ کافی ہو جائے گا۔داؤد ظاہری کے علاوہ سب متفق ہیں اس بات پر کہ غسل سے پہلے وضو مسنون ہے واجب نہیں۔داؤد ظاہری کے نزدیک یہ وضو واجب ہے۔پھر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک دلک بدن شرط نہیں مزنی اور امام مالک کے نزدیک دلک شرط ہے اور اگر ماء جاری میں کچھ دیر بیٹھا رہا تو سنت ادا ہوگی۔اس پر بھی اتفاق ہے کہ دو دفعہ وضو کرنا مستحب نہیں لہٰذا ایک دفعہ وضو کیا تو کافی ہو جائے گا۔

شیخ الہند فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں کیونکہ وضو کے بعد غسل میں یقیناً مس ذکر ہوتا ہوگا اگر ناقض ہوتا تو دوبارہ وضو کرتے۔

باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل

سفیان سے مراد سفیان بن عیینہ ہے۔ ایوب کتب ستہ کے رجال میں سے ہیں۔ مقبری سے مراد سعید بن ابی سعید ہیں وفات سے پہلے حافظے میں تغیر واقع ہوا تھا۔ عبداللہ بن رافع ام سلمہ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ ام سلمہ کا نام ہند بنت امیہ ہے صاحبۃ الہجرتین ہیں ۴ھ میں ابو سلمہ کا انتقال ہوا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح فرمایا۔

اشد بضمتین ہیں ضفر ساکن الاوسط ومتحرک (مفتوح) الاوسط دونوں جائز ہیں۔

یہ مسئلہ بھی مختلف فیہا ہے کہ عورت غسل میں بال کھولے گی یا نہیں؟ تو نخعی اور داؤد ظاہری فرماتے ہیں کہ کھولنا ضروری ہے مطلقاً یعنی جنابت وحیض دونوں کے غسل سے امام احمد، حسن بصری اور امام طاؤس کے نزدیک تفصیل ہے کہ اگر غسل حیض ہو تو کھولنا ضروری ہے اگر غسل جنابت ہو تو ضروری نہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے (1) انقضی راسک وامتشطی دوسری وجہ یہ ہے کہ غسل میں پورے بدن کا دھونا ضروری ہے تو چوٹیوں کے اندر کا حصہ بھی بدن کا ہی حصہ ہے تو اس کا دھونا بھی ضروری ہے۔ البتہ امام احمد نے حرج کی وجہ سے غسل جنابت کو مستثنیٰ کیا ہے جبکہ حیض ایک دفعہ بھی آتا ہے۔ امام نخعی اور داؤد ظاہری یہ فرق نہیں کرتے ہیں۔

جمہور کے نزدیک غسل حیض میں بھی کھولنا ضروری نہیں البتہ اگر مرد نے بنائیں ہوں تو اس کے لئے عند الحنفیہ کھولنا ہر حالت میں ضروری ہے۔ (عند الحنفیہ و بہ قال بعض اہل الظاہر)

رہا حدیث عائشہ سے استدلال تو یہ صحیح نہیں کیونکہ یہ حج کے لئے جارہی تھیں عمرے کا احرام باندھا ہوا تھا اور ان کا خون حیض منقطع نہیں ہوا تھا اور ترویہ کا دن آگیا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل نظافت کا حکم فرمایا اور اس کے لئے ظاہر ہے کہ چوٹیاں کھولنا ضروری ہے۔ یہ غسل حیض یا جنابت تو نہ تھا بلکہ احرام حج

باب هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل

(1) رواہ احمد فی مسندہ ص: ۹۲ ج: ۱۰ "مسند عائشہؓ"

کے لئے تھا۔

رہی یہ بات کہ حنفیہ فرق اس مسئلہ میں مرد وعورت کی چوٹیوں میں کیوں کرتے ہیں؟ تو اس کی تائید ابوداؤد (2) کی روایت سے ہوتی ہے۔

اما الرجل فلينشر راسه فليغسله حتىٰ يبلغ اصول الشعر واما المراة فلا عليها ان لا تنقضه لتغرف على رأسها ثلاث غرفات بكفيها ۔

اس حدیث کی سند میں اسماعیل بن عیاش اور اس کا بیٹا محمد بن اسماعیل ہے جو کہ متکلم فیہما ہیں لیکن ابوداؤد نے چونکہ اس پر سکوت کیا ہے جو اس کے قابل استدلال ہونے کی علامت ہے لہٰذا حنفیہ کا استدلال اس سے صحیح ہے۔

اس سے یہ اعتراض بھی رفع ہوا کہ غسل جنابت میں مبالغہ فی التطہیر مطلوب ہے اور عدم نقض ضفائر کا حکم اس کے منافی ہے تو ہوسکتا ہے کہ یہ ام سلمہ کی خصوصیت ہو لہٰذا اسے حکم عام بنانا صحیح نہیں۔

اور دفع سوال ظاہر ہے کہ ابوداؤد کی روایت نے واضح کردیا کہ یہ حکم بعلت دفع حرج تمام عورتوں کے لئے ہے اور چونکہ یہ علت مردوں میں نہیں پائی جاتی ہے اس لئے انہیں کھولنے کا حکم دیا گیا۔

باب ماجاء ان تحت كل شعرة جنابة

اس باب کا مقصد یہ ہے کہ اگر بقدر ایک بال بھی غسل میں جگہ رہ جائے تو غسل نہ ہوگا اور جنابت دور نہ ہوگی۔

حارث بن وجیہ بروزن عظیم ہے ایک روایت میں وجبہ باء مفتوحہ کے ساتھ آیا ہے یہ ضعیف ہے ترمذی فرماتے ہیں کہ ہو شیخ لیس بذالک۔ مالک بن دینار صدوق ہے نسائی نے توثیق کی ہے۔

بشرہ سے مراد کھال ہے یعنی پوست صاف کرو میل کچیل سے بشرہ کا اطلاق عموماً اس حصے پر نہیں ہوتا جو بالوں میں چھپا ہوا ہو بلکہ اس حصے پر ہوتا ہے کہ جو کھلا ہو اگرچہ باب کی حدیث ضعیف ہے لیکن اس پر اتفاق ہے

(2) ابوداؤد ص: ۳۹ ج: ۱ "باب فی المراۃ ہل تنقض شعرہا"

کہ بقدر بال اگر کوئی حصہ خشک رہ جائے تو غسل نہ ہوگا جیسے کہ حضرت علی (1) کی روایت کی طرف وفی الباب میں اشارہ ہے۔

من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل الله به كذا و كذا من النار قال علی فمن ثم عاديت رأسي ثلث مرات فكان يجز شعره ۔

یہ موقوفا اور مرفوعا دونوں طریقوں سے مروی ہے نووی نے ایک جگہ اس پر اعتراض کیا ہے دوسری جگہ تحسین کی ہے اور چونکہ قرآن میں فاطہروا مبالغہ کا صیغہ ہے اسکا تقاضا بھی یہی ہے کہ کوئی حصہ خشک نہ رہے اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے غسل کی کیفیت میں حضرت عائشہ کی روایت (2) ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم خلال فرماتے پھر حتیٰ اذا رای انہ اصاب البشرۃ وانقی البشرۃ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اگر پانی پہنچانا ضروری نہ ہوتا تو اتنا اہتمام نہ فرماتے۔ ترمذی کی رائے اس حدیث کے راوی حارث بن وجیہ کے بارے میں یہ ہے کہ هو شيخ ليس بذاك يا بذالك يعنى ليس بذالك المقام الذى يوثق به۔

اس جملہ پر اعتراض ہے کہ لیس بذاک الفاظ جرح ہیں شیخ کو بھی اگر الفاظ جرح میں شمار کریں تو جمہور کی مخالفت ہے کیونکہ ان کے یہاں یہ الفاظ تعدیل میں سے ہے اور اگر الفاظ تعدیل میں سے ہی شمار کریں تو صدر کلام اور عجز کلام میں تعارض آتا ہے کہ شیخ الفاظ تعدیل میں سے ہے جبکہ لیس بذاک الفاظ جرح میں سے ہے گویا ثقاہت اور عدم ثقاہت دونوں کا حکم اس پر لگا۔

جواب باعتبار شق اول یہ ہے کہ شیخ برائے جرح ہے اور مخالفت جمہور کی نہیں کیونکہ وہ شیخ سے ماہوا لمصطلح مراد لیتے ہیں جبکہ یہاں شیخ سے مراد شیخ لغوی ہے یعنی بوڑھا جس کا حافظہ متغیر ہو چکا ہو۔

جواب ۲ باعتبار شق ثانی یہ ہے کہ شیخ الفاظ تعدیل میں سے ہو مگر پھر بھی تدافع نہیں کیونکہ شیخ تعدیل کے کمزور الفاظ میں سے ہے تو اس میں جرح کی بو موجود ہے جرح کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے۔

باب ماجاء ان تحت كل شعرة جنابة

(1) اخرجہ ابوداؤد ص: ۳۸ ج: ۱ "باب فی الغسل من الجنابۃ"

(2) اخرجہ ابوداؤد ص: ۳۹ ج: ۱ "ایضاً"

جواب۳ ثقہ کیلئے دوشرطیں ہیں۔(۱) عدالت (۲) تام الضبط تو اگر عدالت ہو ضبط تام نہ ہو تو وہ باعتبار عدالت ثقہ ہے اور باعتبار عدم تام الضبط کے اس پہ جرح ہوسکتی ہے۔ تو عدالت کے اعتبار سے حارث کو شیخ کہا اور عدم تام الضبط کے اعتبار سے لیس بذاک کہا فلا تعارض ولا تدافع۔

باب الوضوء بعد الغسل

اسماعیل بن موسیٰ قال النسائی لیس بہ باس قال ابن عدی انکروا منہ الغلو فی التشیع تقریب میں ہے صدوق یخطی ورمی بالرفض۔ شریک کا تعارف گذر چکا ہے البتہ امام احمد فرماتے ہیں ہو فی ابی اسحق اثبت منہ فی زہیر اور باب کی روایت بھی ابو اسحق سے ہے۔

ترمذی نے اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نقل نہیں کیا۔ ابن العربی نے (1) بھی غسل کے بعد وضو نہ کرنے پر اجماع نقل کیا ہے اس شرط پر کہ غسل کے بعد ناقض موجود نہ ہو یا تو اس لئے وضو نہ کرے کہ غسل میں وضو ہو چکا ہے یا اسلئے کہ غسل میں حدث اکبر دور ہو چکا تو حدث اصغر بطریق اولیٰ زائل ہو گیا۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے وضو کیا تو اس کی کیا حیثیت ہوگی؟ تو درمختار میں ہے کہ بدعت ہے۔ معجم طبرانی (2) عن ابن عباس مرفوعا من توضأ بعد الغسل فلیس منا اگرچہ یہ ضعیف ہے مگر تائید کے لئے کافی ہے۔

باب ماجاء اذاالتقی الختانان وجب الغسل

التقاء سے مراد غیبوبت حشفہ ہے کیونکہ نفس التقاء سے کسی کے نزدیک غسل واجب نہیں اور غیبوبت سے مراد فقط موضع حشفہ کی غیبوبت ہے اور اسکی تصریح ختانان سے ہوئی ہے اصل میں اذا جاوز الختان الخفاض ہونا

باب الوضوء بعد الغسل

(1) عارضۃ الاحوذی ص:۱۳۴ ج:۱

(2) معجم کبیر للطبرانی ص:۲۱۳ ج:۱۱ حدیث نمبر ۱۱۶۹۱

چاہئے تھا مگر ابن العربی کے بقول کبھی تغلیبا ایک کو دوسرے کا تابع بنادیا جاتا ہے کبھی ثقیل کو خفیف کا تابع بنادیا جاتا ہے جیسے قمرین کبھی ادنیٰ کو اعلیٰ کا تابع بنادیا جاتا ہے اگر چہ خفت میں مساوات ہو کما فی ہذہ الروایۃ۔

عبدالرحمٰن سے مراد عبدالرحمٰن بن قاسم بن محمد بن ابی بکر ہے قال ابن عیینۃ کان افضل اہل زمانہ روایت عن عائشہ کرتے ہیں اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل مراد ختان ثانی سے الخفاض ہے کما مر۔اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نصف حشفہ کے غائب ہونے سے غسل واجب نہ ہوگا۔

ایک دفعہ (1) حضرت عمر کو بتایا گیا کہ زید بن ثابت مسجد میں فتویٰ دے رہے ہیں کہ انزال سے غسل نہیں تو حضرت عمر نے زید کو بلا کر پوچھا کہ آپ یہ فتویٰ کیوں دے رہے ہیں؟ تو انہوں نے کہا سمعت اعمامی ہکذا حضرت رفاعہ بھی بیٹھے تھے تو ان سے دریافت کیا تو کہا کہ کنا نفعل فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عمرؓ نے مسئلے کی نزاکت کو بھانپتے ہوئے صحابہ کرام کو جمع فرمایا تو ان میں بھی اختلاف ہوا منکرین وجوب غسل کا استدلال ان روایات سے تھا جن میں الماء من الماء کا ذکر ہے مثلاً ابوسعید خدری کی روایت (2) ہے کہ:

قال خرجت مع رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاثنین الی قباء حتیٰ اذا کنا فی بنی سالم وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی باب عتبان فصرخ بہ فخرج یجر ازارہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعجلنا الرجل فقال عتبان یارسول اللہ(صلی اللہ علیہ وسلم) اراءیت الرجل یعجل عن امراتہ ولم یمن ماذا علیہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انما الماء من الماء۔

اسی طرح ابی بن کعب کی حدیث مسلم (3) میں ہے۔

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال فی الرجل یاتی اھلہ ثم لاینزل قال

باب ماجاء اذاالتقی الختانان وجب الغسل

(1) رواہ الطحاوی فی شرح معانی الاثار ص: ۳۷ ج: ۱ "باب الذی یجامع ولا ینزل"

(2) صحیح مسلم ص: ۱۵۵ ج: ۱ "باب بیان ان الجماع کان فی اول الاسلام الخ"

(3) حوالہ بالا

یغسل ذکرہ ویتوضأ ۔

کہ نفس دخول سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ تو حضرت عمر نے حضرت حفصہ کے پاس تحقیق کے لئے آدمی بھیجا تو انہوں نے لاعلمی کا اظہار فرمایا پھر حضرت عائشہؓ سے پوچھا گیا تو باب کی حدیث بیان فرمائی پھر فرمایا کہ فعلتہ انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاغتسلنا پھر حضرت عمر نے فرمایا کہ اس کے بعد کسی نے قول کیا کہ اکسال سے غسل نہیں تو اس کو سزا دونگا۔ لہذا اب اس پر اجماع ہوا ہے۔

بعض نے داؤد ظاہری کا اختلاف ذکر کیا ہے مگر اس مخالفت کی کوئی حیثیت نہیں کہ مضر اجماع بن سکے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

وقعت عبارۃ البخاری موھمۃ الی ان البخاری مخالف لجمھور الامۃ

واقول انہ موافق لھم ۔

کیونکہ امام بخاری کا مطلب یہ ہے کہ احتیاط فی الاسلام یہی ہے کہ روایت محرمہ کو ترجیح دی جائے روایت مبیحہ پر اس میں ترجیح سند کو نہیں ہوتی تو باب کی روایت ناسخ ہوگئی ان روایات کے لئے جن میں وجوب غسل کی نفی ہے۔

صحیحین (4) میں ابوہریرہؓ کی روایت ہے جس کی طرف وفی الباب میں اشارہ ہے۔

اذا جلس احدکم بین شعبھا الاربع ثم جھدھا فقد وجب الغسل وان لم ینزل۔

اسی طرح ابن ماجہ (5) میں عبداللہ بن عمرو کی روایت ہے۔

اذا التقی الختانان وغابت الحشفۃ فقد وجب الغسل ۔

مسند احمد (6) میں رافع بن خدیج کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ مجھے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پکارا اور میں اپنی بیوی کے پیٹ پر تھا تو جلدی اٹھا غسل کیا اور نکلا پھر مسئلہ دریافت کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

---

(4) صحیح بخاری ص:۴۳ ج:۱ "باب اذا التقی الختانان" صحیح مسلم ص:۱۵۶ ج:۱

(5) ابن ماجہ ص:۴۵ ج:۱ "باب ما جاء فی وجوب الغسل الخ" ولفظہ توارت الحشفۃ الخ

(6) مسند احمد بحوالہ مجمع الزوائد ص:۵۹۵ ج:۱ حدیث ۱۴۳۲

لاعلینک الماء من الماء رافع بن حدیج فرماتے ہیں کہ ثم امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعدذالک بالغسل۔

آئندہ باب میں ابی بن کعب کی نسخ پر اصرح روایت ہے۔

انما کان الماء من الماء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نہی عنہا

صحیح ابن حبان (7) میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ فتح مکہ سے پہلے یہی حکم تھا کہ بغیر انزال کے غسل واجب نہیں تھا فتح مکہ کے بعد منسوخ ہوا۔

باب ماجاء ان الماء من الماء

ماءاول سے مراد ماء غسل ہے ثانی سے مراد منی ہے یعنی جب خروج منی ہوگا تو وجوب غسل ہوگا۔

یونس بن زید ثقہ ہے۔ ترمذی کا مقصد اس باب سے یہ ہے کہ الماء من الماء کا نسخ ثابت ہے۔

اشکال:۔ ابن عباس فرماتے ہیں کہ الماء من الماء کا حکم اب بھی باقی ہے لیکن احتلام کے ساتھ خاص ہے منسوخ نہیں حالانکہ جمہور منسوخ مانتے ہیں۔

جواب ا:۔ تورپشتی فرماتے ہیں کہ ابن عباس نے تاویل شاید اس لئے کی ہو کہ یہ حدیث انکو پوری طرح نہ پہنچی ہو پوری حدیث مسلم میں ہے ابوسعید خدری کی روایت ہے قال خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاثنین الحدیث کما مر اس میں تصریح ہے کہ الماء من الماء کا حکم احتلام کا نہیں یقظہ کا ہے تو ممکن ہے کہ یہ تفصیل ان تک نہ پہنچی ہو۔

جواب ۲:۔ ابن عباس کا مقصد یہ ہے کہ اس کا عموم تو منسوخ ہے لیکن احتلام کا اب بھی حکم یہی ہے اور ایسا ہوسکتا ہے کہ ایک حکم بعض پہلوں کے اعتبار سے منسوخ ہوجائے اور بعض پہلوں میں بدستور برقرار رہے۔

---

(7) صحیح ابن حبان بحوالہ نصب الرایہ ص:۱۲۹ ج:۱ ''فصل فی الغسل'' ایضاً رواہ الدارقطنی ص:۱۳۴ ج:۱ رقم الحدیث ۴۵۱ ''باب نسخ قول الماء من الماء''

باب فیمن یستیقظ ویری بللاً ولایذکر احتلاماً

عبداللہ بن عمر سے مراد عبداللہ بن عمر عمری ہے یہ ضعیف ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا اس آدمی کے بارے میں جس نے بیداری کے بعد تری دیکھی ہو اور احتلام یاد نہ ہو (احتلام حلم سے ہے بمعنی خواب دیکھنا یہاں مراد خاص خواب خواب جماع مراد ہے ذکر عام مراد خاص ہے) تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یغتسل وعن الرجل الخ معلوم ہوا کہ دارومدار تری دیکھنے پر ہے تری سے مراد منی کی تری ہے۔

شقائق بمعنی نظائر یعنی جس طرح یہ کیفیت مردوں کو لاحق ہوتی ہے تو عورتوں کو بھی لاحق ہوتی ہے تو حکم بھی دونوں کا ایک ہے یا شقائق بمعنی مشتقات کے ہے جیسے کہ محترمہ حوا حضرت آدم سے مشتق ہوئیں اور قاعدہ یہ ہے کہ مشتق ومشتق منہ کا حکم ایک ہوتا ہے لہٰذا مرد وعورت کا حکم ایک ہے۔

کبیری میں ہے کہ عورت کو اگر خواب یاد ہو اور تری نہ دیکھے تو غسل کر لینا چاہئے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کا انزال ہوا ہو مگر منی باہر آنے کی بجائے رحم کی طرف چلی گئی ہو۔ حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے مرد وعورت دونوں یکساں درایں حکم ہیں معلوم ہوا کہ نفس خواب معتبر نہیں پھر اس کی کئی صورتیں ہیں۔

(۱) تری پر منی ہونے کا یقین (۲) مذی ہونے کا یقین (۳) ودی کا یقین یہ تین صورتیں احادی ہیں۔

(۴) مذی ومنی میں شک (۵) منی ودی میں شک (۶) مذی وودی میں شک یہ تین صورتیں ثنائی ہیں۔

(۷) منی مذی وودی میں شک یہ ثلاثی ہے۔ ان تمام صورتوں میں یا خواب یاد ہوگا یا نہیں تو کل ۱۴ صورتیں ہوگئیں ان میں سے وہ صورتیں جن میں خواب یاد ہے ان میں غسل واجب ہے سوائے ایک صورت کے کہ ودی ہونے کا یقین ہو اور اگر خواب یاد نہیں تو منی کے یقین کی صورت میں غسل واجب ہے۔ تو غسل کی یہ سات صورتیں اتفاقی ہیں۔ چار صورتیں ایسی ہیں جن میں غسل واجب نہیں۔ (۱) ودی کا یقین ہو خواب یاد ہو (۲) ودی کا یقین ہو خواب یاد نہ ہو۔ (۳) مذی کا یقین ہو خواب یاد نہ ہو (۴) مذی اور ودی میں شک ہو خواب یاد نہ ہو۔

اعتراض:۔ جب غسل کا دارومدار بلل پر ہے پھر ہر بلل پر غسل واجب ہونا چاہئے بعض کی تخصیص

کیوں؟

جواب :۔ سائل کی مراد منی تھی لہٰذا اگر منی کا یقین ہو تو غسل ہے ورنہ نہیں۔

تین صورتوں میں طرفین وامام ابو یوسف میں اختلاف ہے۔(۱) مذی' منی میں شک ہو (۲) ودی' منی میں شک ہو (۳) مذی' ودی' منی میں شک ہو خواب یاد نہ ہو۔ طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہے بخلاف ابو یوسف کے کہ ان کے نزدیک واجب نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک سات صور غسل کی ہیں سات غیر غسل کی جبکہ طرفین کے نزدیک دس صور غسل کی ہیں چار غیر غسل کی۔

باب ماجاء في المني و المذي

منی بفتح المیم وتشدید الیاء مذی میں میم مفتوحہ ذال ساکنہ ومکسورہ یا مشددہ کبھی غیر مشددہ منی کی یاء ہمیشہ مشددہ ہوگی۔

پیشاب کے راستے چار چیزیں خارج ہوتی ہیں۔

(۱) بول جو سب سے رقیق ہوتا ہے بالاتفاق نجس اور ناقض وضو ہے۔

(۲) ودی اس کا حکم بھی پیشاب کی طرح ہے۔ یہ سفید پانی ہوتا ہے کبھی پیشاب سے پہلے کبھی ساتھ اور کبھی بعد میں آتا ہے عندالانقباض یا جگر کی گرمی یا وزنی چیز اٹھانے سے یہ شکایت ہوتی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ حرارت جگر کی وجہ سے جب پیشاب میں حدت آتی ہے تو پیشاب کا راستہ متاثر ہوتا ہے تو یہ پہلے آتا ہے تو راستہ چکنا سا ہو جاتا ہے تاکہ راستہ صحیح رہے۔

(۳) مذی ودی۔ سے زیادہ لازب ہوتی ہے یہ پانی سفیدی میں ودی سے کم ہوتا ہے شہوت کے وقت عموماً نکلتا ہے۔ حکمت اس کی یہ ہے کہ اس سے راستہ چکنا ہو جاتا ہے اور منی میں دفق پیدا ہوتا ہے تاکہ رحم تک بآسانی پہنچ سکے۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ مذی کے نجس ہونے پر اتفاق ہے البتہ امام احمد طریق تطہیر میں جمہور کی

مخالفت کرکے نضح کو کافی سمجھتے ہیں۔ مذی ناقض وضو بالاتفاق ہے۔ منی سب سے گاڑھا پانی ہوتا ہے سب کے ہاں موجب غسل ہے جب خروج بشہوت ہو اختلاف ائمہ اسکے ظاہر ہونے میں ہے۔

یزید بن ابی زیاد وہ راوی ہے جس نے براء بن عازب سے ترک رفع یدین کی روایت کی ہے۔ اس روایت میں اجمال ہے تفصیل بعض روایات میں ہے کہ حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں کثیر المذی آدمی تھا اور سردیوں میں ہر مذی سے غسل کرتا تھا تو کمر پھٹ گئی تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا الخ۔

اعتراض:۔ یہاں نسبت علی کی طرف ہے بخاری (1) میں رجل کا ذکر ہے نسائی (2) میں بعض میں مقداد بن اسود کا ذکر ہے بعض (3) میں عمار بن یاسر کا ذکر ہے۔ بعض (4) میں سہل بن حنیف کا ذکر ہے۔ بعض (5) میں ہے کہ میں نے عثمان سے کہا تھا کہ آپ سوال کریں تو سائل میں اختلاف واقع ہوا کہ کون ہیں؟

جواب:۔ تین روایات صحیح السند میں تطبیق دی گئی ہے۔ حضرت علی، حضرت مقداد، حضرت عمار کی روایات میں کہ پہلے عمار بن یاسر کو کہا کہ آپ پوچھیں حضرت علی چونکہ داماد نبی تھے تو حیاء مانع تھی چونکہ اس مجلس میں مقداد بھی موجود تھے تو سائل ان دونوں میں سے ایک ہے تو ان کی طرف نسبت حقیقۃ جبکہ حضرت علی کی طرف مجازاً ہے جیسے بنی الامیر المدینۃ، ویاھامان ابن لی صرحاً۔

تطبیق نمبر۲:۔ پہلے ان حضرات کو کہا کہ آپ پوچھیں جب تاخیر ہوئی تو خود پوچھا۔

اعتراض:۔ پہلی روایت میں حضرت علی نے سوال نہ کرنے کی وجہ بیٹی کا حضرت علی کے پاس ہونا بتایا اس کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے خود نہیں پوچھا جبکہ آپ نے ابھی کہا کہ خود پوچھا۔

باب ماجاء فی المنی والمذی

(1) ص:۴۱ ج:۱ "باب غسل المذی والوضوء منہ"

(2) ص:۳۰ ج:۱ "باب ماینقض الوضوء ومالاینقض الوضوء الخ"

(3) ایضاً نسائی حوالہ بالا

(4) ابوداؤد ص:۳۱ ج:۱ "باب فی المذی"

(5) اخرجہ الزیلعی ص:۱۴۱ ج:۱ "فی آخر فصل الغسل"

جواب:۔ کبھی آدمی بتقاضائے حیاء کوئی بات چھپاتا ہے مگر بحالت مجبوری اظہار کردیتا ہے تو چونکہ دیر ہوئی تھی مجبوراً خود ہی پوچھ لیا۔

تطبیق نمبر۳:۔ حضرت مدنی نے دی ہے کہ سوال دو تھے ایک خاص یعنی اپنے متعلق سوال اس کی حضرت علی نے نفی کی اور ایک عام سوال تھا اس کی نفی نہیں تھی اس میں حیاء نہیں ہوتی یعنی سوال تو کیا مگر عام شکہ خاص اپنے بارے میں۔

پھر جمہور کے نزدیک وضو کے ساتھ ساتھ وہ حصہ دھونا بھی ضروری ہے جس پر مذی لگی ہو باقی کا دھونا ضروری نہیں۔ ائمہ اربعہ ایک روایت میں اس پر متفق ہیں جبکہ ایک روایت میں مالک واحمد کے نزدیک حشفہ کے ساتھ ذکر بھی دھوئے گا امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ انثیین کا دھونا بھی ضروری ہے کیونکہ روایت میں ہے اغسل ذکرک وانثیک۔

جواب یہ ہے کہ دھونے کی اصل علت نجاست ہے تو نجاست جہاں ہوگی دھونا اس کا ضروری ہے کیونکہ یہ نجاست حسی ہے جیسے کپڑے وغیرہ پر جہاں لگے وہیں کا دھونا ضروری ہے اور چونکہ بعض روایات میں غسل ذکر کا ذکر نہیں لہٰذا اس کو علاج پر محمول کریں گے کہ اس سے حرارت کم ہوتی ہے انتشار ختم ہوجاتا ہے چنانچہ امام طحاوی (6) نے جانوروں کی تھنوں کی مثال دی ہے کہ پانی لگنے سے ان کا دودھ بھی منقطع ہوجاتا ہے فلذا ابدایا ذکر کل والمراد منہ الجزء ہے۔

باب فی المذی یصیب الثوب

یہاں سے ترمذی نے یہ حکم بیان کیا ہے کہ مذی کپڑے کو لگ جائے جیسا کہ آئندہ باب میں منی کپڑے کو لگ جائے تو اس کا حکم بیان فرمایا۔ اب اشکال یہ ہے کہ ودی کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟ اسکا جواب یہ ہے کہ ودی نکلتی ہے پیشاب کے ساتھ اور اس کا حکم بھی پیشاب کا حکم ہے تو مستقلاً ذکر نہیں کیا۔

(6) شرح معانی الآثار ص: ۳۸ ج:۱ "باب الرجل یخرج من ذکرہ المذی کیف یفعل"

عبدۃ سے مراد ابن سلیمان ہے ثقہ ہے یہاں محمد بن اسحٰق کی روایت عنعنہ ہے ابوداؤد (1) میں تحدیث کے ساتھ ذکر ہے۔ تری بالضم بمعنی ظن کے ہے اور بالفتح بمعنی رؤیت کے ہے۔

اس میں بھی اختلاف ہے کہ کپڑے کو مذی لگے تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل ضروری ہے اسحٰق بن راہویہ کا بھی یہی مذہب ہے امام احمد کے نزدیک نضح بھی کافی ہے۔

استدلال امام احمدؒ باب کی حدیث سے ہے "فتنضح به ثوبك" جمہور کے نزدیک نضح بمعنی غسل ہے جیسے کہ مسلم (2) میں تصریح ہے "اغسل ذكرك" تو علت مذی کا لگنا ہے چاہے بدن پر ہو یا کپڑے پر جب بدن پر لگنے کی صورت میں غسل ضروری ہے تو کپڑے پر لگنے کی صورت میں بھی غسل لازمی ہوگا۔

دوسرا جواب حدیث باب میں لفظ نضح کا یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہے کہ جب مذی کا شک ہو تو غسل خفیف یعنی نضح ہے اور جہاں یقین ہو تو نضح نہیں ہوگا بلکہ غسل شدید ہوگا اور تائید صیغۂ مجہول سے ہوتی ہے۔

باب في المني يصيب الثوب

اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ ضاف کا معنی ہے مہمان بنا۔ ابن العربیؒ نے مہمان کا نام عبداللہ بن شہاب بتایا ہے۔ ملحفہ چادر یا کمبل کو کہتے ہیں جو دثار کے اوپر اوڑھا جائے۔ صفراء وہ رنگ جو معصفر نہ تھا زعفران کا تھا اثر الاحتلام سے مراد اثر المنی ہے۔ غمس بمعنی ڈبونا فرک ناخن وغیرہ سے کریدنے کو کہتے ہیں۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ عبداللہ بن شہاب مہمان بنے تو حضرت عائشہؓ نے ملحفہ بھیجا ان کو احتلام ہوا تو دھو کر گھر بھیجا تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ تم کرید لیتے اس کو کیونکہ میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑوں سے منی کرید کرتی تھی۔

دوسری حدیث کی طرف ترمذی نے ابومعشر کہہ کر اشارہ کیا ہے رواہ مسلم (1) عن ابی معشر عن ابراہیم

باب في المذي يصيب الثوب

(1) ابوداؤد ص:۳۱ ج:۱ "باب في المذي"

(2) صحیح مسلم:۱۴۳ ج:۱ "باب المذي" ولفظہ فقال یغسل ذکرہ واخرج ایضاً صحیح بخاری ص:۴۱ ج:۱ بلفظہ

باب في المني يصيب الثوب

(1) صحیح مسلم ص:۱۴۰ ج:۱ "باب حکم المني"

اس کے متعلق ترمذیؒ کہتے ہیں کہ وحدیث الاعمش اصح یہاں بین السطور جو منصور کہا ہے یہ غلط ہے الکوکب الدری میں ہے یہ بہ نسبت ابو معشر کے ہے۔ وجہ اس کی یہ ہو سکتی ہے کہ (کوکب الدری کے حاشیہ پر) ابو معشر کی روایت میں ابراہیم عن اسود کا ذکر ہے حالانکہ یہ غلط ہے اصل میں ابراہیم عن ہمام بن حارث ہے جبکہ اعمش کی روایت میں ہمام بن حارث کا ذکر ہے لہٰذا اعمش کی روایت اصح ہے۔ کوکب الدری کے حاشیہ میں بذل کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ترمذیؒ کا کہنا درست نہیں کیونکہ ابو معشر ثقہ ہے اور متابع بھی موجود ہے لہٰذا اعمش کو ترجیح دینا محض ایک خیال ہے اور یہاں تعارض ہے ہی نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ ابراہیم نے اسود اور ہمام دونوں سے سنا ہو۔ معارف السنن میں ہے کہ ترمذی و شوافع ابو معشر کی روایت کو اس لئے مرجوح قرار دیتے ہیں کہ یہ روایت ان کے خلاف جاتی ہے اس لئے اس کو نا قابل استدلال قرار دیتے ہیں حالانکہ یہ روایت مسلم (2) میں ہے انما یجزئك ان رأیته ان تغسل مکانہ معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ ان کو غسل سے نہیں روک رہی تھی بلکہ کل کمبل کو پانی میں ڈالنے کی نفی کر رہی تھیں۔

یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ منی پاک ہے یا ناپاک؟ تو امام مالک، امام اوزاعی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نجس ہے طریقہ تطہیر مالکیہ کے ہاں غسل متعین ہے حنفیہ کے ہاں دور کرنا ضروری ہے غسل لازمی نہیں البتہ بدن پر اگر لگے پھر اس کا دھونا ضروری ہے علی الصحیح۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ بدن میں فرک ثابت نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بدن کی حرارت کی وجہ سے وہ پھیل جاتی ہے تو بالوں کے نیچے مسامات میں داخل ہوتی ہے تو فرک کافی نہیں رہتا۔ البتہ بعضوں نے تقیید کی ہے کہ احتلام سے پہلے استنجاء بالماء کیا ہو تو فرک کافی ہے ورنہ نہیں کیونکہ استنجاء نہ کرنے کی صورت میں اس میں بول کا اثر ہو گا تو دھونا متعین ہو گا مگر عندالاکثر یہ قید معتبر نہیں۔

لیث بن سعد کے نزدیک یہ نجس ہے اگر اس کے ساتھ نماز پڑھی تو وقت کے اندر واجب الاعادہ ہے بعد الوقت نہیں روایت کے تعارض کی وجہ سے۔ لہٰذا فرق کیا وقت اور غیر وقت میں اعادہ کے لئے حسن بن صالح فرق کرتے ہیں کہ اگر کپڑے کو لگے تو اگر چہ کثیر ہو مانع نہیں بدن پر قلیل بھی مانع ہے وجہ یہ ہے کہ کپڑوں میں فرک بھی آیا ہے بخلاف بدن کے کہ اس میں فقط غسل آیا ہے۔

---

(2) حوالہ بالا

امام شافعی واحمد فی روایۃ فرماتے ہیں کہ منی پاک ہے البتہ غسل نظافۃ مستحب ہے۔

استدلال ا:۔ان روایات عائشہ (3) سے ہے جس میں فرک کا لفظ ہے تو منی اگر ناپاک ہوتی تو غسل ضروری ہوتا واذ لیس فلیس۔

استدلال ۲:۔روایت ابن عباس (4) سے ہے المنی بمنزلۃ المخاط فامطہ عنك ولو باذخرۃ استدلال دو جگہوں سے ہے ایک مخاط سے تشبیہ دی ہے اور مخاط پاک تو منی پاک۔ لیکن مستقذر ہے تو دور کرنا چاہئے۔ مقام ثانی استدلال کا ولو باذخرۃ ہے کیونکہ اذخر سے دور کرنے کی صورت میں لامحالہ اثر باقی رہیگا۔

یہ استدلال مبنی ہے ایک دوسرے اختلاف پر وہ یہ کہ امام شافعی کے نزدیک نجاست قلیلہ مانع ہے صلوٰۃ سے چونکہ فرک کی صورت میں نجاست قلیل باقی رہے گی اس کے باوجود غسل کا حکم نہیں دیا معلوم ہوا کہ پاک ہے۔ حنفیہ کے نزدیک نجاست قلیلہ مانع نہیں ہوتی تو فرک کو بھی طریقہ تطہیر قرار دیدیا۔

امام شافعی قیاس کرتے ہیں کہ مٹی سے انسان کی تخلیق ہوئی ہے اور مٹی پاک ہے تو اس سے بھی انسانی تخلیق ہوئی اس کو بھی پاک ہونا چاہئے اسی طرح وہ مرغی کے انڈے پر قیاس کرتے ہیں کہ انڈا متولد من الدجاجہ ہے اور پھر اس انڈے سے مرغی کا شکل بنتا ہے اسی طرح انسان سے بھی منی نکل کر اس سے انسان بنتا ہے جیسا انڈا پاک ہے تو یہ بھی پاک ہے۔

اسی طرح وہ یہ قیاس کرتے ہیں رضاعت پر کہ اسی منی سے دودھ بنتا ہے جب دودھ پاک ہے تو منی بھی پاک ہے پھر منی مبداء تخلیق ہے انبیاء کے لئے تو اسکو کیسے ناپاک کہہ سکتے ہیں۔

حنفیہ کا استدلال اسی باب میں حدیث عائشہ سے ہے انہا غسلت الخ غسل حکم ہے نجاست کا۔

استدلال ۲:۔اس سے زیادہ صریح روایت صحیحین (5) میں ہے۔

---

(3) انظر للتفصیل مسلم ص:۱۴۰ ج:۱ونسائی ص:۵۶ ج:۱"باب فرک المنی من الثوب" ابوداؤد ص:۵۹"باب المنی یصیب الثوب" ایضاً روی البخاری بمعناہ ص:۳۶ ج:۱"باب غسل المنی وفرکہ الخ"

(4) رواہ دار قطنی بحوالہ مجمع الزوائد ص:۲۲۳ ج:۱"باب ماجاء فی المنی"معجم کبیر للطبرانی ص:۳۳ ج:۱۱حدیث ۱۱۰۱۳

(5) صحیح بخاری ص:۳۶ ج:۱صحیح مسلم ص:۱۴۰ ج:۱

سئلت عائشۃؓ عن المنی الذی یصیب الثوب فقالت کنت اغسلہ من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واثر الغسل فی ثوبہ بقع الماء

استدلال۳:۔ صحیحین (6) میں حضرت میمونہؓ کی حدیث سے ہے فرماتی ہیں کہ میں نے غسل کا پانی رکھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وفیہ ثم ضرب بشمالہ الارض فدلکہا دلکا شدیدا اور یہ نجاست سے ہی ہوسکتا ہے۔

استدلال۴:۔ حضرت عمرؓ (7) نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا:

انہ تصیبہ الجنابۃ من اللیل فقال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم توضاء واغسل ذکرک ثم نم

اس سے بھی معلوم ہوا کہ اثر منی کو دور کرنے کا حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا ہے یہ روایت بھی صحیحین کی ہے۔

استدلال۵:۔ حضرت معاویہؓ نے اپنی ہمشیرہ ام حبیبہؓ سے پوچھا۔

ھل کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی الثوب الذی یجامعھا فیہ فقالت نعم اذالم یر فیہ اذی رواہ ابوداؤد (8) وکذامالک واسنادہ صحیح

استدلال۶:۔ حضرت عائشہؓ کی روایت طحاوی (9) بیہقی اور بزار نے ذکر کی ہے۔

کنت افرک المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان یابساً واغسلہ اذا کان رطباً واسنادہ صحیح

استدلال۷:۔ جابر بن سمرہؓ کی روایت صحیح ابن حبان (10) میں ہے۔

---

(6) بخاری شریف ص:۴۰ ج:۱ "باب تفریق الغسل والوضوء ویذکر الخ" صحیح مسلم ص:۱۴۷ ج:۱ "باب صفۃ غسل الجنابۃ"

(7) صحیح بخاری ص:۴۳ ج:۱ "باب الجنب یتوضا ثم ینام" مسلم ص:۱۴۴ ج:۱ "باب جواز نوم الجنب الخ"

(8) ابوداؤد ص:۵۹ ج:۱ "باب الصلوٰۃ فی الثوب الذی الخ"

(9) شرح معانی الآثار ص:۴۱ ج:۱ "باب حکم المنی ھل ھو طاہر ام نجس"

(10) صحیح ابن حبان۔ موارد الظمآن ص:۸۳ ج:۱ بحوالہ درس ترمذی

سئل رجل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اصلی فی الثوب الذی آتی فیہ اھلی قال نعم الا ان تری فیہ شیئاً فتغسلہ

استدلال ۸:۔روی ابوداؤد(11)عن عائشہ انھا کانت تغسل المنی من ثوب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قالت ثم اراہ فیہ بقعۃ او بقعاً۔

استدلال ۹:۔قیاساً علی ماخرج من القبل بھی منی ناپاک ہونی چاہیے۔

استدلال ۱۰:۔اگر منی پاک ہوتی تو کم از کم ایک مرتبہ بیان جواز کے لئے اس کا ترک علی الثوب ثابت ہوتا۔

استدلال ۱۱:۔قال تعالی الم نخلقکم من ماء مھین (12)اور مہین ونجس ایک چیز ہے اس کے علاوہ حضرت انس وعمر ابوہریرہ کی روایات بھی اس پر ناطق ہیں کہ ناپاک ہے۔

جواب شافعیہ:۔فرک سے طہارت پر استدلال نہیں ہوسکتا ہے ورنہ تمام قاذورات کو پاک ماننا پڑے گا جیسے کہ ابوداؤد(13)میں ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم میں سے کوئی مسجد آئے تو جوتے وغیرہ رگڑ کر آئے اسی طرح خون وغیرہ اگر تلوار یا چھری کو لگے تو وہ بھی رگڑنے سے پاک ہوجاتی ہے تو خون کو بلکہ تمام قاذورات کو پاک تسلیم کرو یا منی کو بھی ناپاک تسلیم کرو۔

جواب از روایت ابن عباس یہ ہے کہ یہ موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلے میں حجت نہیں اور یہ ابن عباس کی اپنی رائے ہے پھر انکی رائے دیگر صحابہ کی رائے سے متعارض ہے یہ تسلیمی جواب ہے۔

منعی یہ ہے کہ ان کا مقصد طریقہ تطہیر بیان کرنا ہے نہ کہ پاکی۔

رہے قیاسات ثلاثہ تو وہ مع الفارق ہیں۔مٹی کی طہارت روایت صحیحہ سے ثابت ہے فتیمموا صعیداً طیباً 'جعلت لی الارض مسجداً وطھوراً انڈے اور دودھ پر بھی قیاس درست نہیں کیونکہ وہ ماکولات

---

(11)ابوداؤد ص:۵۹ ج:۱

(12)سورۃ مرسلات رکوع:۱

(13)ابوداؤد ص:۶۱ ج:۱ 'باب فی الاذی یصیب الذیل' روی بمعناہ

میں سے ہے منی ماکول نہیں۔

رہی ان کی یہ بات کہ اس سے تخلیق انبیاء ہوئی ہے تو جواب یہ ہے کہ قلب الحقائق سے شی کا حکم بدل جاتا ہے جیسے گوشت کا ٹکڑا خون سے بنا ہے مگر پاک ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر تخلیق کی علت کی وجہ سے منی پاک ہے تو خون وغیرہ کو بھی پاک ماننا پڑے گا کیونکہ یہی دم حیض رحم میں غذا بنتا ہے نیز منی بھی خون ہی سے بنتی ہے۔ نیز یہی منی کافر کی بنیاد خلقت بھی تو ہے حالانکہ کافر آپ کے نزدیک نجس ہے۔

پھر عند الحنفیہ جواز فرک یہ اس منی کا حکم ہے جس میں لازبیت ہو اور اگر لازبیت نہ ہو تو غسل لازمی ہے۔

باب في الجنب ينام قبل ان يغتسل

ابو بکر بن عیاش کا نام محمد ہے عند البعض ابو بکر ہی نام ہے ثقہ اور عابد ہے آخری عمر میں حافظہ کمزور ہو گیا تھا تو کتاب میں دیکھ کر ان کی روایت صحیح ہوتی جبکہ زبانی سنانے والی میں غلطی ہوا کرتی تھی۔

جنب کے لئے سونے سے پہلے وضو یا غسل کی شرعی حیثیت میں اختلاف ہے تین مذاہب ہیں۔

(۱) داؤد ظاہری ابن حبیب مالکی کا ہے ان کے نزدیک جنبی کے لئے سونے سے پہلے وضو کرنا واجب ہے۔

(۲) دوسرا مذہب سفیان ثوری کا ہے ابو یوسف حسن بن حی کا بھی یہی مذہب ہے کہ ان کے نزدیک وضو کرنا اور نہ کرنا مباح ہے۔

(۳) تیسرا مذہب جمہور کا ہے ان کے نزدیک وضو کرنا جنب کے لئے قبل النوم مستحب ہے۔ معلوم ہوا کہ غسل قبل النوم بالاتفاق ضروری نہیں۔

داؤد ظاہری اور ابن حبیب کا استدلال صحیحین (1) میں حضرت عمرؓ کی روایت سے ہے۔

انه تصيبه الجنابة من الليل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم توضاء واغسل ذكرك ثم نم

استدلال ۲:۔ آئندہ باب کی حدیث سے ہے جس میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے پوچھا اینام احدنا

باب في الجنب ينام قبل ان يغتسل

(1) بخاری ص: ۴۳ ج: ۱ مسلم ص: ۱۴۴ ج: ۱ ایضاً رواہ ابوداؤد ص: ۳۳ ج: ۱

وھو جنب قال نعم اذا توضأ۔

دلیل۳:۔ روی ابو داؤد (2) عن علی عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم لا یدخل الملائکۃ بیتاً فیہ صورۃ ولا کلب ولا جنب تو اگر وضو کرنا فقط مستحب ہوتا تو فرشتے آتے۔

دلیل۴:۔ طبرانی کی معجم کبیر (3) میں ہے عن میمونہ بنت سعد فرماتی ہیں کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ جنب کھا سکتا ہے؟ تو فرمایا ہاں جب وضو کرے پھر پوچھا کہ کیا وہ سو سکتا ہے؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں پسند نہیں کرتا کیونکہ مجھے خطرہ ہے کہ کہیں وہ مرجائے سونے کی حالت میں اور جبرائیل اس کو حاضر نہ ہو۔

جمہور کی طرف سے جواب شوکانی نے دیا ہے کہ کچھ روایات دال بر وجوب ہیں کچھ عدم وجوب پر دال ہیں تو ہم نے درمیانہ راستہ اپنایا جو استحباب ہے جیسے کہ یہاں ولا یمس ماءً کا ذکر ہے صحیح ابن حبان (4) میں ہے عن ابن عمر انہ سئل النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اینام احدنا وھو جنب قال نعم ویتوضأ ان شاء تو یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا ہے اور وجوب اختیار کے منافی ہوتا ہے نیز روی بیھقی بسند حسن ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یتیمّم ایضاً قبل النوم اور تیمم وجوب کی صورت میں صحیح نہیں بلکہ استحباب ہی کو متعین کرتا ہے۔

جمہور کی طرف سے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہاں امر للوجوب نہیں نفی کی روایات کی روشنی میں بلکہ استحباب کے لئے ہے یہی جواب استدلال ثانی کا ہے۔

تیسرے اور چوتھے کا جواب یہ ہے کہ یہاں مطلق جنب کی بات نہیں بلکہ اسکی بات ہے جو غسل میں سستی کرتا ہو اور اکثر جنبی رہتا ہو تو فرشتے نہیں آتے کیونکہ فرشتے گندگی کو پسند نہیں کرتے شیاطین پسند کرتے ہیں۔ اور فرشتے بھی فقط رحمت کے نہیں آتے کراما کاتبین تو ہوتے ہیں۔

---

(2) ص:۳۴ ج:۱ "باب فی الجنب یؤخر الغسل"

(3) معجم کبیر للطبرانی بحوالہ مجمع الزوائد ص:۲۷۳ ج:۱ "باب فی من اراد النوم والاکل والشرب وھو جنب"

(4) صحیح ابن حبان کما فی موارد الظمآن ص:۸۱ ج:۱ رقم الحدیث ۲۳۲ (بحوالہ درس ترمذی)

فریق ثانی کا استدلال روایات باب سے ہے ولا یمس ماءً طریقہ استدلال یہ ہے کہ ماءً نکرہ تحت النفی واقع ہے جو مفید عموم ہے مطلب یہ ہوگا کہ بالکل پانی استعمال نہ فرماتے نہ وضو کے لئے نہ غسل کے لئے۔

جمہور کی طرف سے کئی جوابات دئے گئے ہیں ایک یہ ہے کہ جو ترمذی نے دیا ہے اور یہی محدثین کا جواب ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں وہ یری ان ہذا غلط من ابی اسحٰق اگر اس کو صحیح مانا جائے تو لا یمس ماءً کا مطلب یہ ہے کہ غسل نہیں کرتے تھے وضو کی نفی نہیں۔ بیہقی وابن سریج نے یہی جواب دیا ہے۔

جواب ۲:۔ نووی فرماتے ہیں کہ یہ ہمیشہ نہیں ہوتا تھا بلکہ بیان جواز کے لئے کبھی کبھار ہوا کرتا تھا۔

اعتراض:۔ کان برائے استمرار ہے۔

جواب:۔ کان ہمیشہ استمرار پر دلالت نہیں کرتا خاص کر احادیث میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔

جواب ۳:۔ شاہ صاحب نے دیا ہے کہ یہ روایت طحاوی (5) نے تفصیلاً نقل کی ہے۔

کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ینام اول اللیل ویحیی آخرہ ثم ان کانت له حاجة قضی حاجته ثم ینام قبل ان یمس ماءً (مسلم (6) میں قبل ان یمس ماءً کی قید نہیں) فاذا کان عند النداء الاول وثب وماقالت قام وان کان جنباً توضاء وضوء الرجل للصلوٰۃ۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس میں نبیؐ کا روزانہ کا معمول بتایا گیا ہے جیسے کہ دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ سے پوچھا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سونے سے پہلے غسل کرتے تھے یا نہیں تو فرمایا کہ دونوں کام کئے ہیں معمول یہ تھا کہ رات کے آخری حصے میں فان کانت له حاجة قضاها بعد میں وقت مختصر ہوتا تھا تو ینام قبل ان یمس ماء اور آخری جملہ کہ فان کان جنباً توضأ وضوء الرجل للصلوٰۃ یہ جملہ مستانفہ ہے یعنی اگر اول رات میں سوتے تو توضا وضوء الرجل للصلوٰۃ۔" ولا یمس

---

(5) شرح معانی الآثار ص ۹۵ ج ۱ "باب الجنب یرید النوم اوالاکل الخ"

(6) صحیح مسلم ص ۱۴۴ ج ۱ "باب جواز نوم الجنب الخ"

ماء" سے نوم فی حالۃ الجنابۃ معلوم ہوتی ہے کہ وقت کی کمی کے باعث کہ جب اذان فجر یا اذان تہجد کا وقت قریب ہوتا تو بغیر غسل وبغیر وضو کے سو جاتے۔

اشکال:۔ مسلم (7) میں ہے فان لم یکن جنباً توضاء وضوء الرجل للصلوٰۃ تو تعارض ہوا مسلم وطحاوی کی روایات میں کیونکہ طحاوی میں حالت جنابت میں وضو کا ذکر ہے۔

جواب:۔ تعارض نہیں کیونکہ مسلم کی روایت میں عدم جنابت کی حالت کا ذکر ہے اور رات کے آخری حصے یعنی صبح کے لئے فقط وضو فرماتے۔ اور طحاوی کی روایت رات کے اول حصے سے متعلق ہے کہ جنابت کی حالت میں وضو کر کے سوتے۔

جواب ۲:۔ بعض نے دیا ہے کہ حاجت سے مراد غسل جنابۃ نہیں بلکہ مراد بیت الخلاء کی حاجت ہے۔
پھر وضو سے کامل وضو مراد ہے یا ناقص؟ تو امام احمد واسحٰق کے نزدیک ناقص مراد ہے استدلال طحاوی کی روایت سے ہے۔ مؤطا مالک (8) میں بھی ہے ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ وضو کرتے لیکن پاؤں نہ دھوتے۔

جمہور کی دلیل صحیحین میں ہے (9) عن عائشۃ قالت کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا کان جنباً فاراد ان ینام توضاً وضوء ہ للصلوٰۃ اور ظاہر ہے کہ وضوء صلوٰۃ میں پاؤں داخل ہیں۔

جواب ابن عمر کی روایت کا یہ ہے کہ یہ قلت ماء پر محمول ہے اس کی تائید بیہقی (10) کی روایت سے ہوتی ہے کہ (پانی نہ ہونے کی صورت میں) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل النوم تیمم بھی ثابت ہے اور چونکہ وضو رفع جنابت کے لئے نہیں بلکہ تقلیل جنابت کے لئے تھا اور یہ مستحب ہے تو ناقص بھی صحیح ہے لیکن کم وضو میں کم جنابت رفع ہوگی زیادہ میں زیادہ رفع ہوگی۔

---

(7) صحیح مسلم ص:۱۴۴ ج:۱

(8) مؤطا مالک ص:۳۵ "وضوء الجنب اذا اراد ان ینام الخ"

(9) صحیح بخاری ص:۴۳ ج:۱ "باب الجنب یتوضا ثم ینام" صحیح مسلم ص:۱۴۴ ج:۱ "باب جواز نوم الجنب الخ"

(10) سنن کبریٰ للبیہقی لم اجدہ وقد اخرجہ الہیثمی فی مجمع الزوائد ص:۲۱۱ ج:۱

باب وضوء الجنب اذا اراد ان ينام

اس باب سے مقصد وضو کا اثبات ہے پہلے سے مقصد وجوب غسل کی نفی کرنا تھی جو کہ جمہور کا مذہب ہے۔ باب کی روایت سے وضو کا وجوب معلوم ہوتا ہے کما قال داؤد الظاہری وابن حبیب لیکن صحیح ابن حبان(1) وصحیح ابن خزیمہ میں ہے کہ ابن عمرؓ نے سوال کیا کہ" اینام احد وهو جنب قال نعم ويتوضأ ان شاء" پھر یہ وضو سونے کے علاوہ کھانے پینے کے لئے بھی مستحب ہے۔

باب في مصافحة الجنب

ابوہریرہ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی اور میں جنبی تھا فانخنست یعنی چپکے سے پیچھے ہٹا غسل کیا پھر آیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کہاں گئے تھے؟ میں نے عرض کیا کہ جنب تھا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ المؤمن لاینجس نجس سمع وکرم دونوں سے آتا ہے۔

اعتراض:۔ یہاں باب مصافحے کا باندھا ہے حدیث میں مصافحۃ الجنب کا ذکر ہی نہیں تو روایت ترجمے کے مطابق نہ ہوئی۔

جواب ا:۔ یہ مختصر ہے بخاری وغیرہ(1) میں مصافحے کا ذکر ہے۔

جواب ۲:۔ ان المومن لاینجس میں ابوہریرہ کے خیال کی نفی ہوئی تو مصافحہ ثابت ہوجائیگا کیونکہ ان کے خیال میں جنب مصافحہ نہیں کرسکتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رد فرمایا کہ ہوسکتا ہے تو مطابقت ہوگئی۔

باب وضوء الجنب اذا اراد ان ينام

(1) موارد الظمآن ص:۸۱ ج:۱ رقم الحدیث ۲۳۲

باب في مصافحة الجنب

(1) صحیح بخاری ص:۴۲ ج:۱" باب الجنب یخرج ویمشی فی السوق الخ"

بعض اہل ظواہر نے مفہوم مخالف کے طور پر کہا ہے مومن نجس نہیں تو کافر نجس ہے۔ امام شافعی کے نزدیک بھی نجس ہے مسجد میں اسکا داخلہ ممنوع ہے۔ امام مالک کے نزدیک مسجد حرام میں داخل نہیں ہوسکتا۔

دلیل قرآن کی آیت ہے انما المشرکون نجس (2) امام شافعی اس کو مطلق رکھتے ہیں۔ امام مالک کے نزدیک مسجد حرام میں داخل نہیں ہوسکتا کیونکہ قرآن میں فلا یقربوا المسجد الحرام آیا ہے۔

جواب ا:۔ یہ ہے حدیث کا کہ ان المومن لاینجس ای فی العقیدۃ اور مشرک عقیدے میں ناپاک ہوتا ہے نیز اولاً تو ہم یہ کہتے ہیں کہ مفہوم مخالف ہمارے یہاں معتبر نہیں اور عقیدے کی نجاست دخول سے مانع نہیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں مشرک پر دخول مسجد کی پابندی نہیں تھی۔ نیز مسجد حرام سے مراد بھی طواف کے لئے آنا ہے اور بلاشک وہ ممنوع ہے۔

جواب ۲:۔ اہل کتاب سے نکاح جائز ہے اور ظاہر ہے کہ مضاجعت سے پسینے کا لگنا یقینی ہے۔ اس کے باوجود اس کے دھونے کا حکم نہیں معلوم ہوا کہ ان کے اعضاء طاہر ہیں نجاست عقیدہ میں ہے۔

جواب آیت سے یہ ہے کہ دخول کی نفی سے قربت کی نفی مراد ہے یعنی یہ حج نہیں کرسکتے۔

اعتراض:۔ لاینجس یہ جملہ ہے اور جملہ تحت النفی واقع ہو تو فائدہ عموم کا دیتا ہے کیونکہ جملہ بھی نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے مطلب یہ ہوگا کہ مومن کبھی نجس ہی نہیں ہوتا حالانکہ نجس تو ہوتا ہے جیسے کہ عند الحدث یا عند التلوث۔

جواب:۔ کبھی لفظ عام ہوتا ہے اور مراد خاص ہوتی ہے یہاں خاص نجاست کی نفی مراد ہے یعنی نجس نہیں عقیدے میں اور کافر نجس ہے عقیدے کا۔ اور مصافحے کا تعلق عقیدے سے نہیں بلکہ ظاہری اعضاء سے ہے اور وہ پاک ہیں یہی وجہ ہے کہ نساء اہل کتاب سے نکاح جائز ہے کما مر۔

جواب ۲:۔ مومن نجس ہی نہیں ہوتا کیونکہ گندگیوں سے اجتناب کرتا ہے لہذا ہاتھ ملانے میں کوئی حرج نہیں یہی حکم حائضہ ونفساء کا ہے جیسے کہ ترمذی فرماتے ہیں۔

---

(2) سورۃ توبہ رکوع ۴

وقد رخص غیر واحد من اہل العلم فی مصافحة الجنب ولم یروا بعرق الجنب والحائض باساً۔

باب ماجاء فی المرأة تری فی المنام مایری الرجل

یہ مسئلہ پہلے بیان ہو چکا ہے باب فیمن یستیقظ ویری بللاً میں لیکن وہاں ضمناً ہوا تھا لہٰذا اس کے لئے مستقل باب قائم فرمایا ان اللّٰہ لایستحیی من الحق یہ معذرت اولاً کی کہ مسئلہ تو حیاء کا ہے مگر چونکہ پیش آ گیا ہے یا ایک شرعی مسئلہ ہے تو اس لئے پوچھ رہی ہوں۔ یہاں حیاء سے مراد حیاء لغوی نہیں ہے بمعنی تغیر وانکسار اور منقبض ہونے کے کیونکہ یہ معنی فی جناب تعالیٰ مناسب نہیں تو اس سے لازم معنی مراد ہوگا یعنی حیاء کے ساتھ چونکہ ترک لازم ہے تو لایستحیی کا معنی ہوگا لایترک بیان الحق مسند احمد (1) میں ہے اذا رأت المرأة ان زوجها یجامعها فی المنام تغتسل قالت ام سلمة قلت لها فضحت النساء یا ام سلیم۔

اعتراض:۔ بعض روایات میں ہے کہ یہ اعتراض ام سلمہؓ نے کیا ہے بعض میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے کیا ہے۔

جواب:۔ یہ ہے کہ دونوں موجود تھیں تو یا دونوں نے اعتراض کیا تو کبھی ایک کی طرف نسبت ہوتی ہے کبھی دوسری کی طرف یا ایک نے اعتراض کیا دوسری کی طرف نسبت مجازاً ہے۔ یہ تطبیق قاضی عیاض نے دی ہے ابن حجرؒ نے اس کو حسن قرار دیا ہے۔

جواب۲:۔ ام سلمہ کی روایت راجح ہے۔

اعتراض:۔ بعض روایات میں ہے کہ ام سلمہ نے خود پوچھا تھا کہ ھل علی المرأة قال نعم ان النساء شقائق الرجال تو یہاں ام سلیم کی بات پر اعتراض کیوں کیا؟

باب ماجاء فی المرأة تری فی المنام مایری الرجل

(1) مسند احمد ص: ۲۰۷، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۳، ج: ۱۰

جواب ا:۔جس روایت میں ہے کہ ام سلمہ نے پوچھا تھا اس میں عبداللہ بن عمر عمری ضعیف ہے اس کو اشتباہ ہوا ہے اور ام سلیم کی جگہ ام سلمہ کو ذکر کر دیا۔

جواب ۲:۔ وہاں ام سلمہ نے سرعام نہیں پوچھا تھا یہاں ام سلیم نے سرعام سوال کیا تو ام سلمہ نے اعتراض کیا کہ یہ سوال چپکے سے کرنا چاہئے یا بالواسطہ کرنا چاہئے

جواب ۳:۔تو نے یہ سوال سرعام کر کے اس بات کا اظہار کر دیا کہ عورتوں میں بھی میلان الی الرجال ہوتا ہے کیونکہ خواب تو انہیں تصورات و میلان کی وجہ سے آتے ہیں اور عادۃً عورتیں اس کو چھپاتی ہیں تو تم نے یہ ذکر کر کے عورتوں کو رسوا کر دیا۔

اس مسئلے پر اتفاق ہے کہ عورت پر بھی احتلام کی صورت میں غسل واجب ہے۔ابراہیم نخعی کی طرف منسوب ہے کہ عورت پر غسل نہیں لیکن یا تو یہ نسبت صحیح نہیں یا یہ قول معتبر لا جماع نہیں۔

اس سے دوسرا مسئلہ یہ مستنبط ہوا کہ عورت کے اندر بھی مادہ منویہ ہوتا ہے مرد کی طرح۔اس سے بعض ان اطباء کی تردید ہوئی جو عورت میں مادہ منویہ کی نفی کرتے ہیں۔

باب في الرجل يستدفئ بالمرأة بعد الغسل

یستدفی دفاءۃ سے ہے سین طلب کے لئے ہے ای طلب الدفاءۃ یعنی گرمائش حاصل کرنا۔

حریث مصغر ہے اس سے مراد حریث بن مطر ہے ضعیف ہے ترمذی کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اس کی روایت قابل استدلال ہے۔کما قال ہذا حدیث لیس باسنادہ بأس اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اگرچہ حریث ضعیف ہے مگر دوسرے مؤیدات کی وجہ سے روایت قابل استدلال ہے جیسے ان المومن لا ینجس یعنی جب تک گندگی نہیں لگی تو پسینہ و جھوٹا پاک ہے کیونکہ جنابت ایک امر حکمی ہے۔دوسرا یہ بھی معلوم ہوا کہ مس مرأۃ ناقض نہیں اگرچہ یہ بھی احتمال ہے کہ کپڑے پہنے ہوئی ہو مگر ہاتھ پیر چہرہ تو کھلے ہوتے ہی ہیں اور کسی بھی ضعیف یا قوی حدیث سے معلوم نہیں ہوتا کہ دوبارہ وضو کیا ہو۔

یہ بھی معلوم ہوا کہ پسینہ پاک ہے تو جھوٹا پاک ہے کیونکہ دونوں کا حکم ایک ہے متولد من اللحم ہیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ماء مستعمل پاک ہے کیونکہ جب پانی عائشہؓ کے ساتھ لگا تو مستعمل ہوا تو اگر ناپاک ہوتا تو کپڑے دھوتی حالانکہ دھونا ثابت نہیں اسی طرح کپڑے نہ ہونے کی صوت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا لگا ہوا پانی جب حضرت عائشہؓ کے بدن سے لگنے کے بعد دوبارہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بدن سے لگتا تو اگر ناپاک ہوتا تو دوبارہ غسل فرماتے حالانکہ ثابت نہیں تو ماء مستعمل پاک ہے یہ مسئلہ متفق علیہ ہے حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر اس کا مضمون ثابت ہے۔

باب التیمم للجنب اذا لم یجد الماء

سفیان سے مراد سفیان ثوری ہے ابو قلابہ کا نام عبد اللہ بن زید ہے ثقہ ہے۔ عمر بن بجدان کی عجلی اور ابن حبان نے توثیق کی ہے۔ بعض نے اسکو مجہول قرار دیا ہے مگر یہ صحیح نہیں۔

صعید کا اطلاق مٹی پر ہوتا ہے اور سطح الارض پر بھی جو یہاں مراد ہے جیسے کہ فقہاء کرام تصریح کرتے ہیں کہ تیمم ہر اس چیز پر جائز ہے جو من جنس الارض ہو۔

طہور سے مراد طہارت یا مطہر ہے اگر حدث اصغر ہو تو فیمسہ سے مراد وضو ہے اور اگر اکبر ہو تو غسل مراد ہے۔

اعتراض:۔ حدیث میں تیمم للجنب کا ذکر نہیں تو ترجمہ سے مناسبت نہیں۔

جواب ۱:۔ مناسبت ہے کیونکہ یہاں اگرچہ صراحۃً بطور دلالت مطابقی ذکر نہیں مگر بطور تضمنی ہے وہ اس طرح کہ طہور مطلق ہے اکبر واصغر کی قید سے تو مطلق طہارت مطلق حدث کے لئے مزیل ہوئی تو حدث اکبر بھی داخل ہوا۔

جواب ۲:۔ اس حدیث میں ہے کہ اگر دس سال تک تیمم کرتا رہے تب بھی مٹی کافی ہے اور یہ عادۃً محال ہے کہ آدمی دس سال بغیر جنابت کے رہے تو تیمم جنابت کے لئے بھی کافی ہوگا۔

فان ذالک خیر یعنی پانی ملنے کے بعد اگر وضو یا غسل کرے تو یہ زیادہ اچھا ہے۔ تو اشکال یہ ہے کہ خیر اسم تفضیل ہے اور اسم تفضیل کا قاعدہ یہ ہے کہ اس میں نفس حکم مفضل علیہ میں بھی ہوتا ہے مطلب یہ ہوگا کہ تیمم کے بعد اگر پانی ملے تو وضو یا غسل بہتر ہے نہ بھی کرے تو کوئی حرج نہیں۔

جواب ا:۔ یہاں اسم تفضیل معنی تفضیل سے مجرد ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ ایک لفظ معنی سے مجرد ہو گنگوہی فرماتے ہیں کہ ھو اعلم من حذار و افقه من حمار۔ ابوالطیب نے مثال دی ہے جیسے کہ واصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا واحسن ندیا یہاں بھی تفضیل کے معنی سے خالی ہے۔

جواب ۲:۔ یہ حکم مطلق اوقات کے بارے میں نہیں بلکہ ایسی جگہ میں ہے جہاں پانی موجود نہیں ہے لیکن آخر وقت تک ملنے کی امید ہے ایسے شخص کے لئے تیمم اگر چہ جائز ہے مگر بہتر یہ ہے کہ تاخیر کرے آخری وقت تک کیونکہ اس کے لئے بہتر پانی ہے اسی وجہ سے فقہاء کہتے ہیں کہ راجی للماء کے لئے تیمم آخری وقت میں کرنا چاہئے۔

اس مسئلہ پر اجماع ہے کہ تیمم رافع ہے حدث اصغر واکبر دونوں کے لئے شروع میں حضرت عمر اور ابن مسعود کو تردد تھا کہ اکبر کے لئے تیمم رافع ہے؟ ابوداؤد و بخاری سے دونوں کا رجوع معلوم ہوتا ہے۔ ترمذی نے بھی ابن مسعود کا قول نقل کیا ہے رجوع کا۔ ابوداؤد (1) و بخاری (2) میں ابن مسعود و ابوموسیٰ اشعری کا مناظرہ منقول ہے ابوموسیٰ اشعری تیمم کو کافی سمجھتے تھے بخلاف ابن مسعود کے۔ ابوموسیٰ نے عمار بن یاسر کے قول سے استدلال کیا۔ ابن مسعود نے حضرت عمرؓ کے قول سے استدلال کیا "افلا تری ان عمر لم یقنع بقول عمار" پھر ابوموسیٰ نے آیت پڑھی فان لم تجدوا ماءً الآیۃ تو ابن مسعود آیت کا جواب نہ دے سکے اور عذر یہ پیش کیا کہ اگر جنابت سے تیمم کی اجازت دیں تو لوگ معمولی بہانہ بنا کر بھی تیمم کرتے رہیں گے۔ تو گویا ابن مسعود کا انکار سداً للذرائع تھا عمر کے قول کا محمل بھی یہی ہے واللہ اعلم۔

باب التیمم للجنب اذالم یجد الماء

(1) ص:۵۱ ج ۱ "باب التیمم"

(2) ص:۴۸ ج:۱ "باب ہل ینفخ فی یدیہ بعد ما یضرب بہما الخ"

باب فی المستحاضة

مستحاضہ وہ عورت ہے جس کو استحاضہ کی بیماری ہو۔ استحاض مجہول ہے باب استفعال ہے مشتق من الحیض ہے سین کبھی تحول کے لئے آتا ہے کبھی دیگر معانی مثلاً مبالغے کے لئے یہاں سین استفعال برائے تحول ہے یعنی حیض سے استحاضہ میں تبدیل ہونا۔

افادع میں فاء عطف کے لئے ہے مقدر پر تقدیر یوں ہے اِنی حائض فادع الصلوٰۃ۔

انما ذالک عرق یہ رگ کا خون ہے یعنی یہ حیض کا نہیں کہ نماز معاف ہو۔

ولیست بالحیضۃ حیضۃ بفتح الحاء سے مراد حیض ہے وبکسر الحاء سے حالت حیض ہے۔ صحیحین کی روایت میں لیس بالحیضۃ ہے یہ زیادہ اظہر ہے کیونکہ ضمیر خون کی طرف راجع ہے اور وہ مذکر ہے۔

فاذا اقبلت الحیضۃ میں فتح وکسرہ دونوں برابر ہے یعنی حالت اور حیض دونوں مراد لینا برابر ہے اور پہلی صورت میں فتح راجح ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جن عورتوں کو استحاضہ کی بیماری تھی معارف السنن میں انکی تعداد گیارہ بتائی گئی ہے فتح الملہم میں دس نقل کی گئی ہے دونوں کتابوں میں تکرار کو چھوڑ کر کل بارہ ہو جاتی ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں حیض اور استحاضہ' حیض کا لغوی معنی بہنا حوض کو حوض اس لئے کہتے ہیں کہ وہ بھی بھر کر بہتا ہے اور اصطلاح میں ہو دم ینفضہ رحم اِمرأۃ بالغۃ من غیر داء قیود کے فائدے یہ ہیں کہ اگر عورت بالغہ نہیں ہے تو اس کو آنے والا خون حیض نہیں ہے۔ غیر داء اگر داء کی وجہ سے ہو پھر بھی حیض نہیں بلکہ استحاضہ ہے۔ حیض کے اقل اور اکثر مدت میں اختلاف ہے امام مالک کے نزدیک اقل مقدار متحقق نہیں ایک قطرہ بھی اگر آئے تو وہ بھی حیض ہے۔

جمہور کے نزدیک اقل مدت مقرر ہے امام شافعی اور احمد کے نزدیک اقل مدت ایک دن اور ایک رات ہے امام ابو یوسف کے نزدیک یومان واکثر یوم الثالث اقامۃ للاکثر مقام الکل۔ طرفین کے نزدیک تین دن اور تین راتیں ہیں مفتی بہ قول طرفین کا ہے۔

اکثر مدت حیض میں بھی اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک اکثر مدت حیض دس دن ہیں اور امام شافعی کے نزدیک پندرہ دن ہیں اور امام مالک کے نزدیک سترہ دن ہیں امام احمد سے تین اقوال مثل مذاہب ثلاثہ مروی ہیں یعنی دس دن پندرہ دن اور سترہ دن۔

اقل طہر میں بھی اختلاف ہے امام مالک سے چار اقوال مروی ہیں۔(۱) اقل کی کوئی مدت مقرر نہیں (۲) پانچ دن اقل طہر ہیں (۳) دس دن اقل طہر ہیں (۴) پندرہ دن اقل طہر ہیں۔

حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک اقل طہر پندرہ ایام ہیں۔ امام احمد کی مشہور روایت یہ ہے کہ اقل طہر تیرہ دن ہیں البتہ اکثر مدت طہر کے عدم تحدید پر اجماع ہے۔ یعنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ زندگی بھر حیض نہ آئے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ مدت حیض کی قلت اور کثرت میں اختلاف کی وجہ عدم صراحت روایت یا سکوت روایات ہے۔

حافظ زیلعیؒ (1) نے حضرت عائشہؓ ' معاذ بن جبلؓ ' حضرت انس کی احادیث کی تخریج کی ہے جن سے اقل مدت حیض تین دن اور اکثر دس دن معلوم ہوتا ہے یہ روایات اگر چہ ضعیف ہیں مگر یہ مسئلہ تحدید شرعی کا ہے قیاس کو اس میں دخل نہیں تو اس پر عمل کیا جائے گا۔

شافعیہ کا استدلال ایک روایت سے ہے جس میں ہے" تمکث احداکن شطر عمرها لاتصلی " کمافی تلخیص الحبیر (2) شطر کا اطلاق نصف پر ہوتا ہے اور مہینے کا نصف پندرہ دن ہوتے ہیں تو پندرہ دن حیض کے ہوئے۔

جواب یہ ہے کہ یہ روایت منکر ہے استدلال اس سے صحیح نہیں۔ ابن جوزی نے اسے ناقابل استدلال قرار دیا ہے۔ علامہ نووی وبیہقی نے بھی اس پر اعتماد نہیں کیا اگر بالفرض روایت صحیح بھی ہو تو بھی اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ شطر کا اطلاق حصے پر بھی ہوتا ہے اور یہاں یہی مراد ہے کیونکہ قبل البلوغ اور بعد الایاس تو حیض آتا ہی نہیں پھر اکثر سات یا پانچ دن حیض آتا ہے تو نصف عمر ہو ہی نہیں سکتا ہے۔

حیض کا حکم متفق علیہ ہے کہ نہ نماز پڑھے گی نہ روزے رکھے گی بعد الحیض قضائے نماز نہیں قضائے روزہ ہے۔

باب فی المستحاضة

---

(1) نصب الرایہ ص:۲۵۱ ج:۱ "باب الحیض والاستحاضۃ"

(2) اخرجہ ابن حجرؒ فی تلخیص الحبیر ص:۱۶۳ ج:۱ حدیث نمبر ۲۲۲

مسئلہ ثانیہ استحاضہ کا ہے۔ لغۃً استحاضہ اور حیض قریب قریب ہیں دونوں میں بہنے کا معنی پایا جاتا ہے اصطلاح میں استحاضہ کی تعریف یہ ہے کہ ھو دم ینقضہ رحم امراۃ من داء۔

اعتراض:۔ مذکورہ باب کی حدیث میں ہے ذا لک عرق ولیس بالحیضۃ اس سے معلوم ہوتا ہے یہ خون رگ کا ہے رحم کا نہیں۔

جواب:۔ مذکورہ تعریف عندالاطباء ہے جس میں اسباب کا احاطہ نہیں کیا گیا اور حدیث میں سبب کی طرف اشارہ ہے کبھی اس کا سبب عرق بتایا کبھی رکضۃ من الشیطن بتایا جس کا مطلب یہ ہے کہ استحاضہ کے متعدد اسباب ہوتے ہیں کبھی رحم سے آتا ہے اور کبھی رحم سے باہر رگ وغیرہ سے اس کو عاذل بھی کہا گیا مجازا کیونکہ یہ شرمندگی کا باعث ہوتا ہے اس کو رکضۃ الشیطن اس لئے کہا گیا ہے کہ شیطان اس کے ذریعے وسوسے ڈالتا ہے۔

استحاضہ کی متعدد صورتیں ہیں۔

۱) مبتداۃ یعنی جس کو پہلی مرتبہ حیض آیا ہو اور مستمر ہو گیا ہو۔

۲) معتادہ یعنی جس کا حیض منضبط تھا مگر پھر بگڑ گیا اور مستمر ہو گیا۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ معتادہ کتنی دفعہ حیض آنے سے معتادہ بنتی ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک ایک مرتبہ حیض سے معتادہ بن جاتی ہے طرفین کے نزدیک عادت کے لئے دو مرتبہ حیض کا آنا ضروری ہے۔

یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ عادت بن جانے کے لئے تکرار ضروری ہے یا نہیں امام ابو یوسف کے نزدیک تکرار ضروری نہیں ایک مرتبہ کافی ہے طرفین کے نزدیک تکرار ضروری ہے مثلاً کلب معلم۔ امام ابو یوسف کے نزدیک ایک مرتبہ شکار چھوڑنے سے معلم بن جائے گا طرفین کے نزدیک کم از کم تین مرتبہ چھوڑنا ضروری ہے۔ الاشباہ والنظائر میں صفحہ: ۹۵ پر ہے کہ فتوی امام ابو یوسفؒ کے قول پر ہے۔

۳) متحیرہ اس کو ضالہ مضلہ اور ناسیہ بھی کہتے ہیں اس کی تین صورتیں ہیں۔

ا۔ متحیرہ بالعدد یعنی وقت حیض معلوم ہو لیکن عدد ایام حیض معلوم نہ ہو۔

۲۔ متحیرہ بالوقت کہ عدد معلوم ہو وقت معلوم نہ ہو یعنی یہ معلوم ہو کہ مثلاً تین دن حیض کے ہوا کرتے تھے مگر یہ معلوم نہیں کہ کب سے شروع ہوتا تھا۔

۳۔ متحیرہ یعنی یہ کہ نہ وقت معلوم ہو نہ عدد معلوم ہو۔ ایک چوتھی صورت یہ ہے جو حنفیہ کے نزدیک ثابت نہیں وہ ممیزہ کی ہے یعنی وہ عورت جو خون حیض واستحاضہ میں فرق کر سکے۔ تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اگر تمیز کر سکے تو تمیز کر کے اس پر حکم مرتب کرے گی۔ حنفیہ کے نزدیک تمیز کی کوئی حیثیت نہیں۔

یہ اختلاف دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ الوان دم سارے حیض کے ہیں یا اس کے علاوہ بھی ہیں یعنی مدت حیض میں حنفیہ کے نزدیک چھ الوان حیض ہیں۔ سواد' حمرۃ' صفرۃ' خضرۃ' کدرۃ' تربیۃ۔ امام شافعی واحمد کے نزدیک سواد وحمرۃ فقط الوان حیض ہیں باقی استحاضہ ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک چار الوان حیض ہیں سودۃ' حمرۃ' صفرۃ' کدرۃ۔

پھر ائمہ ثلاثہ کا آپس میں اختلاف ہے امام مالک تمیز کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ عادت کا شافعی واحمد کے نزدیک دونوں کا اعتبار ہے اگر معتادہ ہے تو عادت کا اعتبار ہے اگر ممیزہ ہے تو تمییز کا اعتبار ہے اور اگر دونوں ہوں یعنی معتادہ وممیزہ دونوں ہوں تو امام شافعی کے نزدیک تمییز مقدم ہے عادت پر امام احمد کے یہاں عادت مقدم ہے تمییز پر۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال فی اعتبار التمیز روایت فاطمۃ بنت ابی حبیش سے ہے رواہ ابوداؤد (3) "فانہ دم اسود یعرف"۔

جواب یہ ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں ابوداؤد ونسائی (4) نے اس پر اعتراض کیا ہے اور بہت سارے محدثین نے ناقابل استدلال قرار دیا ہے۔ امام ابوحاتم نے منکر قرار دیا ہے۔

حنفیہ کا استدلال روایت عائشہؓ سے ہے جو مؤطا ئین (5) میں موصولاً اور بخاری (6) میں معلقاً جزماً مروی ہے کہ عورتیں عائشہ کے پاس اپنے خون کے کپڑے بھیجتی تھیں" فتقول لهن لا تعجلن حتی ترین القصة البيضاء تريد بذالك الطهر من الحيض"

دلیل ۲:۔ فاطمہ بنت ابی حبیش کی حدیث بخاری (7) میں منقول ہے وفیہ" ولكن دعی الصلوٰة

---

(3) ابوداؤد ص:۴۴ ج:۱ "باب من قال اذا اقبلت الحيضة تدع الصلوٰة" (4) ابوداؤد حوالہ بالا' نسائی ص:۶۶ ج:۱ "باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة" (5) مؤطا مالکؒ ص:۴۳ "طهر الحائض" مؤطا امام محمدؒ ص:۸۲ "باب المراة ترى الصفرة والكدرة" (6) صحیح بخاری ص:۴۶ ج:۱ "باب اقبال الحيض وادباره الخ" (7) ص:۴۷ ج:۱ "باب اذا حاضت فی شهر ثلث حيض وما يصدق الخ"

قدر الایام التی کنت تحیضین فیھا'' معلوم ہوا کہ اعتبار لون کا نہیں بلکہ عادت کا ہے۔

دلیل ۳:۔ تدع الصلوٰۃ ایام التی کانت تحیض فیھا جیسے کہ آئندہ باب کی روایت ہے۔

مبتداٗہ کا حکم یہ ہے کہ دس دن حیض کے شمار کرے پھر دس دن کے بعد وضو لکل صلوٰۃ بیس دن تک کرے گی عند البعض ۱۵ دن تک کرے گی گویا ہر پچیس دن کے بعد اس کا حیض شمار ہوگا۔

معتادہ کا حکم یہ ہے کہ ایام عادت میں نہ نماز پڑھے نہ روزہ رکھے ایام عادت کے بعد غسل کرکے وضو لکل صلوٰۃ کریگی یہاں تک کہ ایام عادت شروع ہوجائے مثلاً پہلی تاریخ سے پانچ دن تک حیض آیا تو پہلی سے پانچ تک نماز چھوڑ کر باقی ایام وضو لکل صلوٰۃ کرے گی اور پہلی ماہواری میں یعنی جس میں عادت تبدیل ہوئی ہو۔ اگر عادت دس دن سے کم ہو تو انتظار کرے گی تو اگر دس دن کے اندر منقطع ہوگیا تو حیض کی عادت تبدیل ہوگئی نہ نماز پڑھے گی نہ روزہ رکھے گی اگر دس دن کے بعد منقطع ہوا تو استحاضہ (یعنی زائد علی ایام العادۃ کو بیماری) سمجھا جائے گا تو نماز روزہ کی قضاء کریگی البتہ اس قضاء کی وجہ سے اس پر گناہ نہیں۔

متحیرہ اولاً تحری کرے گی کہ حافظہ پر زور دے کہ ایام عادت کتنے تھے اگر یاد آجائے یعنی یقین یا ظن غالب ہوجائے تو اس کا حکم راجع ہوگا معتادہ کی طرف اگر یاد نہ آئے یعنی تحیر بدستور باقی رہے تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کو شک ہو کہ ایام حیض شروع ہوئے یا نہیں اس صورت میں وضو لکل صلوٰۃ کرے گی جب تک شک باقی رہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو شک ہو کہ ایام حیض ختم ہوئے یا نہیں تو اس صورت میں غسل لکل صلوٰۃ کرے گی جب تک کہ خروج من الحیض کا شک باقی ہے۔ مثلاً متحیرہ بالوقت کو عدد ۵ ایام تو یاد ہے مگر وقت یاد نہیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ جب سے اس کا دم مستمر ہوا اس وقت سے پانچ دن تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی اس کے بعد غسل لکل صلوٰۃ کرکے نماز پڑھے گی۔

اگر متحیرہ بالعدد ہو یعنی عدد معلوم نہیں وقت معلوم ہے تو وہ ابتداء کی تاریخ سے تین دن روزہ و نماز چھوڑ دے گی کہ یہ ایام حیض ہیں اس کے بعد سات دن غسل لکل صلوٰۃ کرے گی کیونکہ ہر روز خروج من الحیض کا احتمال ہے اس کے بعد اگلی تاریخ تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی۔

اگر متحیرہ بہما ہے نہ وقت معلوم ہے نہ عدد معلوم ہے تو ستائیس دن تک غسل لکل صلوٰۃ کرے گی اور تین

دن وضو لکل صلوٰۃ کرے گی یعنی ابتداء سے استمرار کے تین دن وضو لکل صلوٰۃ اور باقی ۲۷ دن غسل۔

احادیث میں استحاضہ کے چار طرح کے احکام ہیں۔(۱) غسل لکل صلوٰۃ (۲) غسل للصلوتین والصبح یعنی دن میں تین غسل (۳) غسل کل یوم (۴) وضو لکل صلوٰۃ۔امام طحاوی (8) کا خیال ہے کہ پہلے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم تھا پھر غسل لصلوتین کا حکم ہوا پھر لکل یوم پھر وضو للصلوٰۃ کا حکم باقی رہا اور پہلے تینوں منسوخ ہو گئے اگر منسوخ نہ مانیں تو علاج اور استحباب پر محمول ہیں کیونکہ غسل سے تبرید حاصل ہوگی تو خون کم ہوگا اور یا غسل متحیرہ کے لئے ہے اور وضو مبتدأہ یا معتادہ کے لئے ہے۔

باب ماجاء ان المستحاضة تتوضأ لكل صلوٰة

ابو الیقظان کا نام عثمان بن عمیر ہے یہ ضعیف ہے غالی شیعہ تھے۔عدی بن ثابت رجال ستہ میں سے ہے ان پر بھی شیعہ ہونے کا الزام ہے۔ان کے جد کے نام کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے پوچھا تو ان کو معلوم نہ تھا میں نے یحیی بن معین کا قول نقل کیا کہ ان کا نام دینار تھا تو امام بخاری نے اس کی پرواہ نہیں کی۔زیلعی (1) وابن حجر (2) نے اس حدیث کے شواہد ذکر کئے ہیں اس وجہ سے قابل حجت ہے ترمذی نے بھی ان المستحاضۃ جزم کے ساتھ باب قائم کرکے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ ان کے ہاں بھی قابل حجت ہے اسی وجہ سے بہت سارے ائمہ حدیث نے اس حدیث کو اپنے مذہب کا مدار بنایا ہے سوائے امام مالک کے۔

اس حدیث میں صرف مستحاضہ کا ذکر ہے باقی معذورین کو اس پر قیاس کیا گیا ہے داؤد ظاہری ربیعۃ الرائے اور امام مالک کے نزدیک معذورین کے لئے وضو لکل صلوٰۃ مستحب ہے جمہور کے نزدیک وضو کرنا

---

(8) شرح معانی الآثار ص:۸۰ ج:۱ "باب المستحاضۃ کیف تطہر للصلوٰۃ"

باب ماجاء ان المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوٰۃ

(1) نصب الرایہ ص:۲۰۵ ج:۱ "فصل والمستحاضۃ ومن بہ سلس البول الخ"

(2) تلخیص الحبیر ص:۳۳۵ ج:۱ رقم الحدیث ۲۳۱

ضروری ہے۔ معذورین سے مراد وہ ہیں کہ جو وقت کے اندر اتنا وقت نہ پاسکیں جس میں وضو بغیر لحوق حدث کے قائم رکھ کر نماز پڑھ سکے۔

پھر جمہور میں اختلاف ہے ابوثور سفیان ثوری کے نزدیک وضو جدید سے فقط فرض نماز پڑھ سکتا ہے نوافل کے لئے الگ وضو کرنا پڑے گا۔ امام شافعی کے نزدیک معذور وضو کے ساتھ فرائض اور اس کے ملحقات سنن سب ادا کرسکتا ہے البتہ اسکے علاوہ اگر نماز تلاوت یا نوافل وقت میں ادا کرنا چاہے تو تجدید وضو ضروری ہوگا۔ ابن عبدالبر نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ جب تک حدث آخر لاحق نہ ہو تب تک وضو باقی رہے گا قیاس سلس البول پر کرتے ہیں استحاضہ کو اس کی وجہ یہ ہے کہ توضا عند کل صلوٰۃ یہ اضافہ مالک کی روایت میں نہیں اس لئے اس کا اعتبار نہیں۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ وضو لکل صلوٰۃ یہ مدرج من العروہ ہے۔ امام احمد واسحٰق کا مذہب امام ترمذی نے نقل کیا ہے"ان اغتسلت لکل صلوٰۃ احوط لها وان توضأت لکل صلوٰۃ اجزاها۔

حنفیہ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے تو وضو برقرار رہے گا پھر حنفیہ کا باہم اختلاف ہے کہ وضو کب ٹوٹے گا تو طرفین کے نزدیک خروج وقت سے ٹوٹے گا ابو یوسف کے نزدیک خروج وقت سے نہیں بلکہ وقت آخر کے دخول سے امام زفر کے نزدیک خروج ودخول دونوں سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جب تک وقت باقی رہے تو بالاتفاق فرائض ونوافل وتلاوت کرسکتا ہے۔ ثمرہ اختلاف باہمی یہ ہے کہ اگر فجر کی نماز کے لئے وضو کیا تو طلوع شمس کے ساتھ طرفین کے نزدیک وضو ٹوٹ گیا ابو یوسف کے نزدیک برقرار ہے امام زفر کے ہاں بھی ٹوٹ گیا یا کسی نے طلوع شمس کے بعد وضو کیا تو دخول وقت ظہر میں ابو یوسف وزفر کے ہاں وضو ٹوٹ جائے گا خلافاً للطرفین کیونکہ خروج تو نہیں ہوا جو کہ عندہما شرط لنقض الوضو ہے جب ظہر کا وقت خارج ہو تو طرفین کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا۔ گویا وقت سے مراد وقت صلوٰۃ ہے۔

استدلال شافعی وغیرہ لفظ توضا لکل صلوٰۃ یا عند کل صلوٰۃ سے ہے اس میں وقت کا تذکرہ نہیں بلکہ نماز کا تذکرہ ہے تو جب نماز ہوگی تو وضو رفع ہو جائے گا۔

حنفیہ کا استدلال حضرت عائشہ کی حدیث سے ہے کہ فاطمہ بنت ابی حبیش سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا(3)توضئی لوقت کل صلوٰۃ۔صاحب ہدایہ(4)فرماتے ہیں ولنا قولہ علیہ السلام المستحاضۃ تتوضاء لوقت کل صلوٰۃ۔

صاحب تحفہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ زیلعی وابن حجرؒ دونوں نے تخریج احادیث ہدایہ میں اس حدیث کا انکار کیا ہے پھر خود اس کا جواب دیا ہے کہ شیخ ابن ہمام نے شرح مختصر الطحاوی (5) کی حدیث نقل کی ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش سے فرمایا توضئی لوقت کل صلوٰۃ معلوم ہوا کہ باقی احادیث سے بھی لوقت کل صلوٰۃ ہی مراد لیں گے کیونکہ لکل صلوٰۃ میں لام توقیت کے لئے ہے۔

پھر صاحب تحفہ نے ابن عبدالبر سے نقل کیا ہے کہ ابوحنیفہ اس حدیث میں متفرد ہیں اور وہ سی الحفظ ہیں تو روایت نا قابل حجت ہوگئی مگر ابن عبدالبر کی یہ بات بجائے امام اعظم کے خود ابن عبدالبر پر دھبہ ہے کیونکہ وہ اعظم ائمۃ الاربعۃ ہیں ایسا امام ظاہر ہے کہ سی الحفظ نہیں ہوسکتا۔

طحاوی(6) نے قیاس سے بطور دلیل الزامی استدلال کیا ہے کہ آپ کے نزدیک اگر کوئی مسح علی الخفین کرے تو مدت مسح کے ختم ہونے سے رخصت مسح بھی ختم ہو جاتی ہے اگرچہ وہ نماز نہ پڑھ سکے اسی طرح اگر معذور نماز نہ پڑھے اور وقت ختم ہو تو نزدشما وضوٹوٹ جاتا ہے معلوم ہوا کہ آپ کے یہاں بھی وقت کا نقض وغیرہ میں دخل ہے تو معذور میں فیما نحن فیہ میں کیوں نہیں؟

باب فی المستحاضۃ انہا تجمع بین الصلوتین بغسل واحد

ابو عامر عقدی کا نام عبدالملک بن عمرو ہے رجال ستہ میں سے ہے اور ثقہ ہے زہیر بھی ثقہ ہے۔

حیضہ یہاں بالفتح متعین ہے بالکسر نہیں کیونکہ یہاں حالت حیض مراد نہیں۔کثیرۃ کما شدیدۃ

---

(3)رواہ فی کتاب الآثار ص:۱۸ایضاً موطا امام محمد ص:۸۱"باب الاستحاضۃ"(4)ہدایہ ص:۵۰ج:۱"باب الحیض والاستحاضۃ"
(5)شرح مختصر الطحاوی بحوالہ حاشیہ علی الترمذی ص:۱۸ج:۱حاشیہ:۳(6)شرح معانی الآثار"باب المستحاضۃ کیف تطہر للصلوٰۃ"ص:۸۲ج:۱

کیفاً استغفیه و اخبره میں واؤ مطلق جمع کے لئے ہے ترتیب کے لئے نہیں اصل میں اخبره واستغفیة ہے۔ منعتنی الصیام والصلوٰۃ ای فی زعمہا' انعت ای اصف' انکرسف ای القطن یعنی روئی یہ روئی کے چھ ناموں میں سے ایک نام ہے۔ یذہب الدم یعنی فرج خارج میں خون نہیں آئیگا۔ فتلجمی لگام باندھنا مراد لنگوٹ باندھنا ہے۔ فاتخذی ثوبا یعنی لنگوٹ کے نیچے کپڑا رکھو۔ اثج بمعنی بہنا' یہ متعدی ولازمی دونوں طرح آتا ہے متعدی میں کوئی اشکال نہیں لازمی کی صورت میں معنی ہوگا کہ میں بہتی ہوں تو یا نسبت مجازی ہے جیسے نہر جاری حالانکہ پانی جاری ہوتا ہے نہر نہیں یا بطور مبالغہ کہا کہ گویا میں سب خون ہوں جو بہہ رہی ہوں۔ رکضۃ ایڑی مارنا یا مجازاً کہا کہ وسوسے ڈالنے میں شیطان کو اس کے ذریعے آسانی ہوتی ہے یا ظاہر پر محمول ہے۔

تحیضی ای اجعلی نفسك حایضاً یاعدی نفسك حائضا' ستۃ اوسبعۃ میں راوی کو شک ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ او اختیار کے لئے ہے مگر یہ دونوں باتیں صحیح نہیں صحیح یہ ہے کہ عام طور پر چونکہ عورتوں کی عادت چھ یا سات دن ہوتی ہے اس لئے یہ فرمایا دوسری توجیہ یہ ہے کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سالی تھیں تو اپنی زوجہ کا چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو علم تھا اور ایک خاندان کی عورتیں عموماً مساوی ہوتی ہیں ایام حیض میں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا بھی اندازہ لگایا اگر ستہ ایام حیض کے شمار کریں تو ۲۴ دن اور اگر سات دن حیض کے شمار کریں تو ۲۳ دن شمار کر کے نماز پڑھتی رہو۔

فان قویت علی ذالك یہ دوسرا امر ہے کہ دو نمازوں کو ایک غسل سے جمع کریں ایک غسل گویا تین غسل کے ساتھ پانچ نمازیں پڑھے۔ یہ امر تو بالاتفاق ہے لیکن امر اول کیا ہے اس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک امر اول یہ ہے کہ ایک غسل عند الخروج من الحیض کر کے باقی کے لئے وضو کیا جائے۔ تو اعجب الامرین کا مطلب یہ ہے کہ احتیاط اسی میں ہے کہ دو نمازیں ایک غسل کے ساتھ ادا کی جائیں کیونکہ انقطاع حیض فی ہذا الحین کا احتمال ہے بعض نے کہا ہے کہ امر اول غسل لکل صلوٰۃ ہے کہ یا تو ہر نماز کے لئے غسل کرو یا دو نمازوں کا جمع بغسل کرو پسندیدگی کا مطلب یہ ہے کہ ہر نماز کے لئے غسل اولی مگر مشکل ہے اور جمع بین الصلوٰتین آسان ہے تو یہ اعجب الامرین ہے۔

اس پر بھی کلام ہوا ہے کہ حضرت حمنؓ کونسی مستحاضہ تھیں تو عند البعض مبتدا۔ ہ وعند البعض معتادہ عند البعض متحیرہ وعند البعض ممیزہ تھیں۔ حنفیہ کے ہاں چونکہ تمیز کا اعتبار نہیں اس لئے ممیزہ ہونے کا احتمال رد کرتے ہیں باقی احتمالات ثلاثہ میں سے جو غسل کا حکم دیا گیا ہے تو یا اس لئے کہ وہ متحیرہ تھی یعنی بالوقت کیونکہ عدد تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا اور ممکن ہے کہ متحیرہ فی العدد ہو یعنی چھ یا سات میں شک ہو اور یہ فرق عادت میں باعتبار موسم وصحت وغیرہ آتا رہتا ہے اگر معتادہ یا مبتداء ہو تو غسل کا حکم علاجا دیا ہے کہ اس سے برودت آتی ہے تو انقطاع دم میں مدد ملتی ہے۔

البتہ حنفیہ پر اعتراض ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تو خروج وقت یا دخول سے وضو ختم ہو جاتا ہے تو جب ایک وقت کے لئے غسل کرے گی تو عصر کی نماز کے لئے تو وضو جدید کرنا پڑے گا تو جمع بین الصلوتین کی روایت حنفیہ کے خلاف ہے کیونکہ اسمیں دوبارہ وضو کا ذکر نہیں۔

جواب ا:۔ ابوداؤد (1) میں فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت میں تصریح ہے وتوضأ فیما بین ذالک لہذا یہ مطلق اس مقید پر محمول ہوگا۔

جواب ۲:۔ جب معذور غسل کر کے دو نمازوں کو جمع کرتا ہے تو اس وقت خروج یا دخول وقت ناقض نہیں۔

جواب ۳:۔ شاہ صاحب نے دیا ہے کہ روایات پر نظر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جمع بین الصلوتین صوری مراد نہیں بلکہ حقیقی مراد ہے۔ جب حقیقی جمع ہے تو دخول وخروج ہوا ہی نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ مثل اول متعین ہے ظہر کے لئے مثل ثالث متعین للعصر ہے مثل ثانی میں ظہر وعصر دونوں پڑھ سکتے ہیں مسافر اور معذور یعنی یہ وقت مشترک ہے اسی طرح قبل الحمرۃ مختص للمغرب ہے بعد البیاض وقت العشاء ہے اور شفق ابیض کا وقت مغرب وعشاء دونوں کا مشترک ہے للمعذورین والمسافرین لہذا دخول وخروج ہے ہی نہیں تو نقض وضو بھی نہیں۔

باب فی المستحاضۃ انها تجمع بین الصلوتین بغسل واحد

(1) ابوداؤد ص:۴۷ ج:ا ''باب من قال تجمع بین الصلوتین الخ''

باب ماجاء فی المستحاضة انها تغتسل عند کل صلوٰة

ام حبیبہ عبدالرحمن بن عوف کی زوجہ ہے۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سالی ہے انکے نام کے بارے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک ان کا نام حبیبہ ہے عندالبعض زینب ہے۔مؤطا امام مالک (1) میں ہے زینب بنت جحش التی کانت تحت عبدالرحمن بن عوف ابوبکر ابن العربی صاحب عارضہ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ زینب بنت جحش پہلے زید بن حارثہ کے نکاح میں تھیں پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح فرمایا۔گویا زینب بنت جحش ام المؤمنین ہیں۔مگر جواب اسکا یہ ہے کہ زینب بنت جحش دو ہیں ایک کا نام پہلے برہ تھا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام زینب رکھا اور وہی ام المؤمنین ہیں اور دوسری یہ مذکورہ زینب ہے۔لہٰذا مؤطا کی عبارت صحیح ہے۔

مسلم (2) میں ہے ان تغتسل وتصلی اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ جب ایام حیض گذر جائیں تو مرۃً غسل کرکے وضو کے ساتھ نماز پڑھتی رہو دوسرا یہ کہ ہر نماز کے لئے غسل کرتی رہو۔ ابوداؤد (3) میں ہے فامرھا بالغسل لکل صلوٰۃ لہٰذا مؤلف کا یہ کہنا کہ غسل لکل صلوٰۃ کے لئے کوئی اصل نہیں دعوی بلا دلیل ہے۔امام طحاوی (4) فرماتے ہیں کہ ام حبیبہ کی روایت جس میں غسل لکل صلوٰۃ کا ذکر ہے منسوخ ہے فاطمہ بنت ابی حبیش کی روایت سے جس میں جمع بین الصلوٰتین کا ذکر ہے یا علاج پر محمول ہے کہ تبرید حاصل ہوکر خون منجمد ہوکر اس کا سیلان ختم یا کم ہوجاتا ہے یا نظافت کے لئے مانا جائیگا۔ام حبیبہ کے علاوہ جن مستحاضات کو غسل لکل صلوٰۃ کا حکم دیا ہے وہ تحیر کی صورت پر محمول ہے کیونکہ متحیرہ کے لئے غسل لکل صلوٰۃ ہوتا ہے۔

باب ماجاء في المستحاضة انها تغتسل عند كل صلوٰة

(1) مؤطا مالک ص:۴۷ ج:۱ "ماجاء فی المستحاضة"

(2) صحیح مسلم ص:۱۵۱ ج:۱ "باب المستحاضة وغسلها وصلوٰتها" ولفظہ فاغتسلی وصلی الخ

(3) ابوداؤد ص:۴۰ ج:۱ "باب ماروی ان المستحاضة تغتسل لکل صلوٰۃ"

(4) شرح معانی الآثار ص:۷۹ ج:۱ "باب المستحاضة کیف تطهر للصلوٰۃ"

باب ماجاء فی الحائض انها لاتقضی الصلوٰة

معاذہ تابعیہ ہے ثقہ ہے ترمذی میں ہے کہ کسی عورت نے پوچھا مسلم میں تصریح ہے کہ معاذہ فرماتی ہیں کہ میں نے پوچھا لہٰذا یہاں امرأۃ سے مراد معاذہ ہی ہے۔

احروریۃ استفہام للانکار ہے یعنی تم حروریہ تو نہیں ہو یہ منسوب ہے حروراء کی طرف کوفہ سے دو میل کے فاصلے پر خوارج کی بستی ہے حضرت علی نے یہاں خوارج کے خلاف جہاد کیا تھا۔ حضرت عائشہ کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ مذہب تو خوارج کا ہے کہ حائضہ پر نماز کی قضاء لازم ہوگی۔ وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ نماز اہم ہے روزہ سے جب روزہ کی قضاء ہے تو نماز کی بطریق اولی ہوگی یہی بات سمرۃ بن جندب کی طرف منسوب ہے۔

خوارج ایک تو مذکورہ قیاس سے استدلال کرتے ہیں۔ دوسرا استدلال یہ ہے کہ قرآن میں نماز کو فرض قرار دیا ہے اور حدیث وسنت کا کوئی مقام عندہم ہے نہیں لہٰذا حدیث کی وجہ سے ترک قضاء کا قول نہیں کر سکتے۔

جواب نماز کا روزہ پر قیاس قیاس فی مقابلۃ النص ہے جیسے کہ مذکورہ روایت میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں احدانا تحیض فلا تومر بالقضاء۔

اعتراض:۔ اس میں تو یہ ذکر ہے کہ قضاء کا حکم نہیں دیا جاتا تھا یہ تو نہیں کہ قضاء بھی نہیں کرتی تھی تو ہو سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو علم نہ ہونے کی وجہ سے حکم نہیں دیا ہو۔

جواب ا:۔ تمام مسلمات وازواج مطہرات قضاء نہ کریں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم لاعلم رہیں یہ عادۃ ناممکن ہے اگر بالفرض مان لیں تو اس حالت پر برقرار رکھا جانا ناممکن ہے اگر قضاء ہوتی تو ضرور وحی آتی جب قضاء کا حکم نہیں تو نماز ساقط ہے۔

جواب ۲:۔ نماز حدث کے منافی ہے بغیر وضو یا جنابت وغیرہ کی حالت میں نماز نہیں پڑھی جاسکتی جبکہ روزہ بغیر وضو وحالت جنابت طاری ہو یا غیر طاری ہر حالت میں ہو جاتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ روزہ حدث ونجس کے منافی نہیں جب کہ نماز حدث ونجس کے منافی ہے تو قیاس درست نہیں۔ ابن منذر، ابن جریر، امام نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اب اجماع علی عدم قضاء الصلوٰۃ ووجوب قضاء الصوم ہے اور دوران حیض روزہ ونماز لازم

ذمہ نہیں۔بعض حنفیہ کے نزدیک حائضہ دوران حیض میں وضو کر کے بقدر صلوۃ بیٹھی رہے تسبیحات کرتی رہے تا کہ عادت صلوۃ نہ چھوٹے مگر ظاہر ہے کہ نصاً اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ قضاء روزے کی ہے نماز کی نہیں حالانکہ نماز زیادہ اہم ہے اور عماد الدین ہے اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ یہ مدرک بالعقل نہیں لہٰذا امر تبع یہی حدیث ہے۔

جواب ۲:۔حیض ہر مہینے پیش آتا ہے روزہ سال بھر میں فقط ایک مہینہ رکھا جاتا ہے اور نمازیں روزانہ پانچ ہوتی ہیں تو نماز کی قضاء میں حرج ہے قضاء روزہ میں نہیں۔ قضاء صلوۃ میں وقت نکالنا پڑتا ہے روزہ کو کوئی الگ وقت کی ضرورت نہیں روزے کی حالت میں دیگر کام ہو سکتے ہیں نیز نماز میں کثرت ہوتی ہے روزہ میں نہیں۔

فتاویٰ ظہیریہ میں ایک اور وجہ لکھی گئی ہے کہ جب حضرت حوا کو حیض آیا تو حضرت آدم سے نماز کے بارے میں پوچھا تو وہ خاموش ہوئے تو وحی آئی کہ نہ پڑھے انقطاع حیض پر بھی آدم سے پوچھا ان کی خاموشی پر وحی آئی کہ قضاء نماز بھی نہ کرے پھر حیض آنے پر روزے کا قیاس نماز پر حضرت آدم یا حواء نے کیا تو بطور عتاب وحی آئی کہ قضاء کرے۔علامہ بنوری فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی اصل نہیں۔(1)

پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ روزہ کی قضاء امر سابق کی وجہ سے ہے یا امر جدید کی وجہ سے بعض کے نزدیک یہ امر جدید کی وجہ سے ہے کیونکہ عند الحیض وہ مخاطبہ نہیں بعض کے نزدیک جو سبب اداء ہے وہی سبب قضاء ہے وہ رمضان ہے یہ اختلاف مبنی ہے دوسرے اختلاف پر کہ مجنون جنب حائض نفساء وغیرہ مخاطب ہیں یا نہیں؟ تو عند البعض مخاطب ہیں لیکن حرج کی وجہ سے قضاء ان سے ساقط ہے جنب حائض یا نفساء سے ساقط نہیں لعدم الحرج فی الصوم الا الصلوۃ۔

باب ماجاء فی الجنب والحائض انهما لايقرأن القرآن

حضرت عکرمہ سعید بن المسیب کے نزدیک جنب وحائض ونفساء وغیرہ کے لئے تلاوت قرآن جائز ہے امام مالک امام بخاری داؤد ظاہری کے نزدیک جنب کے لئے قرآن پڑھنا جائز نہیں کیونکہ اس کا حدث

باب ماجاء فی الحائض انها لاتقضی الصلوٰة

(1) معارف السنن ص:۴۴۲ ج:۱

اختیاری ہے ورا گر احتلام کی صورت میں مثلاً غیر اختیاری بھی ہو تو رفع حدث تو اختیاری ہے۔ حائضہ کے لئے تلاوت قرآن جائز ہے اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ امام بخاری فرماتے ہیں کہ باب کی حدیث اسماعیل بن عیاشؒ سے ہے اور اس کی روایت غیر شامیین سے ضعیف ہوتی ہے گویا باب کی روایت عند البخاری ضعیف ہے اس کے مقابلے میں حضرت عائشہؓ کی روایت (1) کان رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احیانہ صحیح ہے۔

دلیل ثانی حائضہ کا عذر غیر اختیاری ہے اگر تلاوت نہیں کرے گی تو وہ بھول جائے گی کیوں کہ وہ کبھی حافظہ معلمہ ہوتی ہے تلاوت نہ کرنے سے حفظ قرآن پر اثر پڑے گا۔

جواب دلیل ثانی کا یہ ہے کہ یہ قیاس بمقابلہ نص ہے جو قابل قبول نہیں۔

اول دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث مطلق ذکر کے بارے میں ہے نہ کہ فقط قرآن کے بارے میں جبکہ باب کی روایت فقط قرآن کے ساتھ خاص ہے۔

جواب ۲:۔ وہاں اذکار سے مراد اذکار متواردہ ہیں کما مر۔

جواب ۳:۔ وہاں ذکر سے مراد ذکر قلبی ہے۔ رہا بخاری کا اعتراض باب کی حدیث پر تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسماعیل بن عیاش کی توثیق بہت سارے محدثین نے کی ہے۔ یحیی بن معین یعقوب بن سفیان اور یزید بن ہارون نے اس کی توثیق کی ہے ترمذی نے امام احمد کا قول نقل کیا ہے اسماعیل بن عیاش اصلح من بقیۃ بلکہ یزید بن ہارون نے تو سفیان ثوری سے بھی زیادہ ثقہ قرار دیا ہے اور اگر اس کی تضعیف مان بھی لیں تو اس روایت کی مؤید روایت علی (2) موجود ہے لہٰذا متابعت کی وجہ سے کم از کم حسن تک پہنچ جائے گی لہٰذا قابل حجت ہے۔

جمہور نے عبداللہ بن رواحہ (3) کے قصے سے بھی استدلال کیا ہے کہ ان کی بیوی نے انہیں اپنی باندی

باب ماجاء فی الجنب والحائض انہما لا یقرآن القرآن

(1) رواہ مسلم فی صحیحہ ص:۱۶۲ ج:۱ ''باب ذکر اللہ تعالیٰ فی حالۃ الجنابۃ وغیرہا''

(2) رواہ اصحاب السنن ابوداؤد ص:۳۳ ج:۱ ''باب فی الجنب یقرأ الخ'' نسائی ص:۵۲ ج:۱ شرح معانی الآثار ص:۶۹ ج:۱

(3) رواہ العلامۃ البنوری فی معارف السنن ص:۴۴۲ ج:۱

کے ساتھ دیکھا تو انہیں مارنے کے لئے چھری لائی تو عبداللہ نے کہا کہ کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنب کو قرآن پڑھنے سے منع نہیں فرمایا تو کہا کہ کیوں نہیں پھر کچھ اشعار کہے وہ سمجھی کہ قرآن پڑھ رہے ہیں تو ان کو چھوڑ دیا۔ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا فضحک ولم ینکر علیہ بنوریؒ فرماتے ہیں کہ یہ روایت صریح ہے اس بات میں کہ صحابہ جنب کے لئے تلاوت کے عدم جواز کے قائل تھے اور حائض ونفساء کا حدث تو اغلظ ہے تو بطریق اولی انکے لئے تلاوت جائز نہ ہوگی۔ مگر اس کی سند صحیح نہیں لہذا روایت باب مستدل جمہور ہے جبکہ اسکا متابع بھی ہے۔

پھر جمہور کے آپس میں اقوال مختلف ہیں نووی کے بقول تسمیہ بطور استفتاح پڑھ سکتا ہے باقی کسی بھی آیت کی قرات درست نہیں کسی بھی نیت سے حنفیہ کے نزدیک بطور استفتاح بطور دعاء بطور تسبیح وغیرہ پڑھی جاسکتی ہے۔ پھر اس کی مقدار کیا ہے؟ تو بعض روایات میں ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ سورت فاتحہ بھی بطور دعاء پڑھی جاسکتی ہے واختارہ الحلوانی لیکن علامہ ہندوانی فرماتے ہیں کہ میں اس کی نہ اجازت دے سکتا ہوں نہ فتوی کہ سورت فاتحہ محض دعاء ہونے کی نیت سے قرآن سے کیسے خارج شمار کی جائے۔ ایک آیت سے کم بالاتفاق پڑھنا بطور دعاء وغیرہ جائز ہے کیونکہ ایک تو یہ تحدی بہ نہیں دوسری بات یہ ہے کہ عادۃً ایک آیت سے کم کا استعمال ہوتا ہے مثلاً الحمدللہ شکراً کہا کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک آیت سے کم میں نماز نہیں ہوتی ایک آیت سے نماز درست ہوتی ہے معلوم ہوا کہ کم از ایک آیت بالاتفاق جائز ہے آیت میں اختلاف ہے۔ پھر علاوہ قرآن اذکار پر بھی اتفاق ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں دعائے قنوت بھی مفتی بہ قول کے مطابق پڑھنا صحیح ہے۔ امام محمد سے ایک روایت عدم جواز کی ہے جو کہ غیر مفتی بہ ہے۔

باب ماجاء فی مباشرة الحائض

مباشرت باب مفاعلہ کا مصدر ہے معناہ مس بشرة الرجل ببشرة المرأة اس کا اطلاق جماع پر بھی ہوتا ہے لیکن یہاں مراد جماع نہیں۔ اتزر بتشدید التاء اصل میں ائتزر تھا باب افتعال سے ہے۔ اشکال اس پر یہ ہے کہ ہمزہ کا تاء میں ادغام نہیں ہوتا اور اکثر نحات کے خلاف قول ہے اس لئے عند البعض یہ راوی کی تصحیف یا

تحریف ہے لیکن کرمانی کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ من فصحاء العرب ہیں لہذا ان کا قول حجت ہے۔

جواب ۲: اہل بصریین کے نزدیک اگرچہ ہمزہ کا ادغام جائز نہیں لیکن کوفیین کے ہاں جائز ہے تو اتزر صحیح ہوا۔

اس پر اجماع ہے کہ حالت حیض میں جماع حرام ہے اس پر بھی اجماع ہے کہ تحت الرکبہ بغیر ازار مباشرت جائز ہے اسی طرح فوق الازار اجماعاً استفادہ جائز ہے۔ ایک صورت اختلافی ہے فوق الرکبہ تحت السرہ بغیر ازار ابوحنیفہ ومالک وشافعی کے نزدیک حرام ہے صاحبین بعض شافعیہ احمد واسحق ابوثور ابن منذر سفیان ثوری مجاہد عکرمہ شعبی اور داؤد ظاہری وغیرہ کے نزدیک محل دم یعنی عورت غلیظہ سے بچنا چاہئے باقی تفخیذ وغیرہ جائز ہے امام طحاوی نے اس کو ترجیح دی ہے۔

مجوزین کا استدلال انس کی روایت سے ہے (1) رواہ مسلم اصنعوا کل شئ الا النکاح یعنی جماع کے علاوہ سب کچھ جائز ہے جس میں تفخیذ بھی داخل ہے۔

جواب ائمہ ثلاثہ کی طرف سے یہ ہے کہ کل شئ میں حصر اضافی ہے وجہ یہ ہے کہ یہود حائضہ کے ساتھ کھانا پینا اٹھنا بیٹھنا ممنوع قرار دیتے تھے بلکہ حائض کو الگ کمرے میں بٹھاتے تھے اس صورت حال کی بناء پر اصنعوا کل شئ کہہ دیا کہ مواکلہ وغیرہ جائز ہے نہ کہ مباشرت مذکورہ۔

جواب ۲ یہ روایت معارض ہے دوسری روایت سے جو مندرجہ ذیل ہیں۔

مانعین کا استدلال مؤطا امام مالک (2) کی مرسل روایت سے ہے ایک آدمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا مایحل لی من امراتی وھی حائض فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشد علیہا ازارھا ثم شانک باعلاھا۔ اسی طرح ابوداؤد (3) میں بھی ہے کہ ایک آدمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو فرمایا لک مافوق الازار۔

باب ماجاء مباشرۃ الحائض

(1) صحیح مسلم ص:۱۴۳ ج:۱ "باب جواز غسل الحائض رأس زوجہا الخ" ایضاً رواہ ابوداؤد ص:۳۹ ج:۱

(2) ص:۴۳ "باب یحل للرجل من امراتہ وھی حائض"

(3) ص:۳۲ ج:۱ "باب فی المذی" ایضاً مسند احمد ص:۳۲ ج:۱ "عن عمر بن الخطاب"

دلیل ۲ باب کی حدیث ہے حضرت عائشہ فرماتی ہیں اذا حضت یامرنی ان اتزر ثم یباشرنی گویا ائمہ ثلاثہ نے محرم کو ترجیح دی ہے کیونکہ اصولاً محرم مبیح پر مقدم ہوتی ہے بعض کے نزدیک تحت الازار رخصت ہے اور فوق الازار عزیمت ہے تو روایات میں تطبیق اس طرح ہو جائے گی اور عزیمت کی وجہ یہ ہے کہ فان من یرتع حول الحمی یوشک ان یقع فیہ تو اچھا ہے کہ آدمی دور رہے اس کی تائید معاذ بن جبل کی روایت سے ہوتی ہے جو ابوداؤد (4) میں ہے قال قلت یارسول اللہ مایحل لی من امراتی وھی حائض قال مافوق الازار والتعفف عن ذالک افضل ہے۔

باب ماجاء في مواكلة الجنب والحائض وسورهما

اس نسخے میں جنب کا ذکر ہے جب کہ بعض میں جنب کا ذکر نہیں بظاہر وہی نسخہ صحیح ہے۔ کیونکہ باب کی روایت میں جنب کا ذکر نہیں تو باب میں بھی نہیں ہونا چاہئے البتہ جس میں جنب کا ذکر ہے تو اس کی توجیہ یوں ہوگی کہ امام ترمذی بطور استنباط باب باندھتے ہیں کہ جب حائضہ کا جھوٹا جائز ہے حالانکہ یہ اغلظ نجاست وحدث ہے تو جنب کا جھوٹا بطریق اولی جائز ہوگا۔

عباس عنبری سے مراد عباس بن عبدالعظیم ہے ثقہ ہے۔ حرام بن معاویہ ثقہ ہے۔ ابوداؤد (1) میں حرام بن حکیم آیا ہے امام بخاری کو وہم ہوا ہے اور ابن معاویہ وابن حکیم کو الگ الگ سمجھا ہے حالانکہ یہ دونوں ایک ہیں پھر جن لوگوں نے الگ الگ سمجھا ہے تو انہوں نے ابن حکیم پر کلام کیا ہے اس روایت کو ترمذی نے حسن غریب کہا ہے یا تو اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک بھی حرام بن حکیم یا ابن معاویہ متکلم فیہ ہے یا اس وجہ سے کہ یہ روایت دوسرے طرق سے ان کے پاس نہیں پہنچی۔ لیکن محقق بات یہی ہے کہ حرام ثقہ ہے لہذا روایت صحیح ہے اگر بالفرض صحیح نہ بھی ہو تو مؤیدات کی وجہ سے صحیح ہے کیونکہ وفی الباب میں حضرت انس وعائشہ کی روایت کی طرف اشارہ کیا

---

(4) ص:۳۲ ج:۱

باب فی مواکلۃ الجنب الخ

(1) ابوداؤد ص:۳۲ ج:۱

ہے اور یہ دونوں صحیح ہیں حضرت عائشہ کی روایت نسائی (2) میں ہے کہ میں حالت حیض میں جس برتن میں پانی پیتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیتی تو وہ اسی جگہ سے پانی پیتے۔ حضرت انسؓ کی روایت مسلم (3) میں ہے واصنعوا کل شئی الا النکاح تو سور حائض کا جواز مجمع علیہ ہے۔

باب ماجاء في الحائض تناول الشئ من المسجد

عبیدہ بن حمید بالفتح والضم دونوں طرح آیا ہے بعض نے فقط بالفتح کو صحیح قرار دیا ہے نحوی اور ثقہ ہے بقول ابن سعد کے عام محدثین اس کو صدوق قرار دیتے ہیں۔ ثابت بن عبید ثقہ ہے۔

من المسجد جار مجرور متعلق یا تو قال کے ساتھ ہے مطلب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد سے آواز دیکر فرمایا یعنی نبی مسجد میں تھے ایام اعتکاف میں حضرت عائشہ حجرے میں تھیں اور خمرۃ بھی حجرہ میں تھا۔ دوسرا یہ کہ من المسجد کا تعلق ناولینی کے ساتھ ہو مطلب یہ ہوگا کہ نبیؐ وعائشہ دونوں حجرے میں تھے تو نبی نے فرمایا کہ مسجد سے خمرۃ اٹھالاؤ۔

علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ ان حیضتک عام محدثین پڑھتے ہیں حالانکہ بالفتح غلط ہے بالکسر صحیح ہے کیونکہ بالفتح بمعنی دم حیض ہوتا ہے جو مراد نہیں اور بالکسر حالت حیض مراد ہے۔ قاضی عیاض نے خطابی کی تغلیط کی تغلیط کی ہے اور وہ بالفتح کا معنی یہ بیان کرتے ہیں کہ دم حیض ہاتھ میں تو نہیں لگا لہذا محدثین کی بات صحیح ہے۔

خمرۃ اس چھوٹی چٹائی کو کہا جاتا ہے جو دھوپ یا ٹھنڈک سے بچنے کے لئے حالت صلوٰۃ میں سجدے کی جگہ رکھتے ہیں ابوداؤد (1) سے معلوم ہوتا ہے کہ جس پر بیٹھے اس پر بھی خمرۃ کا اطلاق ہوتا ہے۔ حضرت عائشہ کا مطلب یہ ہے کہ خمرہ اٹھانے یا رکھنے کے لئے ہاتھ داخل کرنے پڑتے ہیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ

---

(2) نسائی ص:۲۳ ج:۱ "باب سور الحائض"

(3) صحیح مسلم ص:۱۴۳ ج:۱

باب ماجاء في الحائض تناول الشئ من المسجد

(1) ابوداؤد ص:۳۹ ج:۱

میں تو کچھ نہیں ہوتا۔

ایک اور توجیہ یہ بھی سمجھ میں آتی ہے اگر چہ کہیں اس کی تصریح نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد سے آواز دی کہ مجھے چٹائی دو اور چٹائی دینے میں ہاتھ کا داخل کرنا اگر چہ لازم نہیں لیکن حضرت عائشہ یہ سمجھی کہ شاید حالت حیض میں خمرہ کو ہاتھ لگانا بھی صحیح نہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حیض تو تیرے ہاتھ میں نہیں کہ چٹائی کا لینا ممنوع ہو۔ لہذا ممنوع وہی دخول ہوگا حالت حیض میں جو عرف میں دخول کہلائے فقط ہاتھ یا سر یا فقط پاؤں رکھنا عرفاً دخول نہیں سمجھا جاتا تو وہ ممنوع نہیں۔

یہ مسئلہ بھی اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی نے ہاتھ داخل کیا اس صورت میں کہ قسم کھائی کہ میں گھر میں داخل نہیں ہوں گا تو حانث نہیں ہوگا۔

باب ماجاء في كراهية اتيان الحائض

بھز بن اسد ثقہ ہے۔ حکیم الاثرم قیل فی حدیثہ لین ابوتمیمہ الہجیمی کا نام ترمذیؒ نے طریف بن مجالد بتایا ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ جماع حالت حیض میں حرام ہے لقولہ تعالی فاعتزلوا النساء فی المحیض (1) البتہ اس کو حلال جاننے والا کافر ہوگا یا نہیں تو نووی فرماتے ہیں کہ کافر ہو جائے گا گویا شافعیہ کے نزدیک حرام لعینہ ولغیرہ میں کوئی فرق نہیں حنفیہ حرام لعینہ کے منکر کو کافر قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اس کا ثبوت قطعی ہو اور حرام لغیرہ کے منکر کو احتیاطاً کافر نہیں کہا جائے گا۔ حالت حیض میں حرمت وطی کی علت قرآن نے اذی قرار دی ہے معلوم ہوا کہ یہ حرام لغیرہ ہے۔

او امراة فی دبرها صاحب ہدایہ (2) نے ابن عمرؓ کی طرف حلت وطی کی نسبت کی ہے کہ وہ حلال سمجھتے

باب ماجاء في كراهية اتيان الحائض

(1) سورت بقرہ آیت: ۲۲۲

(2) ہدایہ کذا فی البخاری ص: ۶۴۹ ج: ۲ "باب قولہ تعالی نساءکم حرث لکم الخ الآیۃ"

تھے بخاری کے کلام سے بھی اسی کی طرف اشارہ ملتا ہے لیکن امام طحاوی (3) نے حدیث نقل کی ہے کہ ابن عمر سے ایک آدمی نے پوچھا کہ ہم باندیاں خریدتے ہیں پھر ہم تحمیض کرتے ہیں ای وطی فی الدبر تو ابن عمر نے فرمایا اف اف اویفعلہ ذالک مؤمن او مسلم معلوم ہوا کہ سابقہ قول سے انہوں نے رجوع کیا ہے۔ اگر رجوع نہ بھی کیا ہو تو مقصد ان کے قول کا یہ ہوگا کہ اتیان فی القبل من جانب الدبر حلال سمجھتے تھے نہ کہ فی الدبر کما قالہ الشاہ الکشمیریؒ۔ یا یہ نسبت غلط ہے۔ اور اگر یہ قول صحیح ثابت بھی ہو تو تب بھی مضر للا جماع نہیں چونکہ حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔

کاہن وہ شخص جو دعوی اخبار غیب پر اطلاع کا کرتا ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) طبعی کاہن (۲) کسبی کاہن پھر کسبی کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ جو دعوائے جن کرے کہ جن اخبار غیب بتاتا ہے۔ ۲۔ جو دعوی کرتا ہو مقدمات سے اخذ نتائج کا چاہے سائل کی باتوں سے مقدمات اخذ کرے یا کسی اور طریقے سے۔ ۳۔ نجوم کی حرکات سے معلوم کرنے کا دعوی کرتا ہے۔ تو اگر اس کا مستحل ہے تو کافر ہے اور حدیث ظاہر پر محمول ہے یا کفر دون کفر مراد ہے کما قال البخاری شرک اعلی اور باقی گناہ دونہ ہیں فی الدرجہ یا محمول علی التغلیظ ہے وبہ قال الترمذی کیونکہ باب کراہیۃ کا باندھا ہے۔

اگر سوال ہو کہ یہ حرام ہے اور باب میں کراہیت لائے ہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ مکروہ تحریمی بھی حرام کا ایک شعبہ ہے۔

امام ترمذی اس توجیہ کی یہ دلیل پیش کرتے ہیں "من اتی حائضاً فلیتصدق بدینار" کفارے کے اس حکم سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم تغلیظ پر محمول ہے فلو کان اتیان الحائض کفرا لم یؤمر فیہ بالکفارۃ اور جب کفارے کا حکم ہے معلوم ہوا کہ کفر نہیں۔

باقی یہ جو مشہور ہے کہ متاول کو کافر نہیں قرار دیا جاسکتا یا اہل قبلہ کی تکفیر جائز نہیں یہ بات اپنے اطلاق پر صحیح نہیں یہ اس صورت میں ہے کہ ضروریات دین میں تاویل نہ ہو کیونکہ ضروریات دین میں تاویل کی گنجائش

(3) شرح معانی الآثار ص: ۲۵ ج: ۲ "باب فی وطی النساء فی ادبارہن" ولفظہ وہل یفعل ذالک احد من المسلمین"

نہیں۔ اسی طرح ضروریات سے جہل عذر نہیں جیسے عقائد اور ذات وصفات کا علم ضروری ہے اسی طرح ضروریات دین کا بھی علم ضروری ہے مثلاً نماز کا علم بھی فرض ہے اور اعتقاد الفرضیۃ بھی فرض ہے اور سنت کا علم بھی سنت ہے مثلاً مسواک کے علم کا حصول سنت ہے البتہ حصول علم کے بعد اعتقاد السنیۃ فرض ہے۔

باب ماجاء فی الکفارۃ فی ذالک

اتیان الحائض حرام ہے اگر کسی نے اس کا ارتکاب کیا تو اس کا حکم کیا ہوگا؟ تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ استغفار کرے مال دینا بطور کفارہ ضروری نہیں یہی ایک روایت امام احمد سے بھی ہے۔ دوسرا مذہب امام احمد و اسحٰق اور اوزاعی کا ہے کہ اگر حیض کے شروع میں کرے تو پورا دینار اور اگر اخیر میں کرے تو نصف دینار واجب ہے اور یہ شروع واخیر کا فرق اس لئے ہے کہ شروع حیض میں عدم حیض کا زمانہ ابھی ابھی گذرا تو اس کو معذور نہیں سمجھا جائے گا جبکہ اخیر زمانہ حیض میں وقت گذرنے کی وجہ سے معذور سمجھا جائے گا تو تخفیف ہوگی نصف دینار کی۔

استدلال انکا روایت باب سے ہے فاذا کان دماً احمر فدینار و ان کان دما اصفر فنصف دینار اس سے حنفیہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ الوان دم سارے حیض ہیں کیونکہ اصفر کو بھی حیض قرار دیا۔

جمہور اس کفارے کے بطور وجوب قائل نہیں مستحب ان کے ہاں بھی ہے وجہ یہ ہے کہ جمہور کے یہاں اس باب میں تین قسم کی روایات ہیں اور تینوں سے وجوب ثابت نہیں ہوتا ایک خصیف کے طریق سے ہے خصیف کی تضعیف امام احمد نے کی ہے دوسرے طریق میں عبدالکریم ہے یہ بھی متکلم فیہ ہے اور تیسرے طریق میں عبدالحمید کا واسطہ ہے اور یہ روایت بعض طرق میں مرفوع بعض میں موقوف بعض میں موصول بعض میں مرسل بعض میں متصل اور بعض میں منقطع ہے۔

جواب ۲:۔ اس کے متن میں بھی اضطراب ہے بعض طرق میں دینار بعض میں نصف دینار بعض میں اول حیض و آخر حیض کا فرق ہے اور اگر یہ روایت ثابت بھی ہو تب بھی جمہور استحباب کے قائل ہیں اور اس پر عمل پیرا ہیں۔ تصدق کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ تعزیر مالی کی صورت میں آدمی تحرز کرتا ہے۔

جواب ۳:۔ بقول بعض یہ حکم آیت توبہ سے منسوخ ہے۔

باب ماجاء فی غسل دم الحیض

اس روایت میں ہے کہ اسماء کہتی ہیں کہ ایک عورت نے پوچھا امام شافعی کی روایت میں ہے کہ اسماء نے خود پوچھا تو یہاں امرأۃ سے مراد اسماء ہیں۔ اور یہ بکثرت ہوتا ہے کہ کبھی راوی یا سائل اپنے آپ کو غائب قرار دیکر واقعہ بیان کرتا ہے جیسے کہ معاذہ کی روایت میں گذرا کہ حیض کی نمازوں کی قضاء کے بارے میں پوچھا اور اپنا نام ظاہر نہیں کیا اور کبھی کسی راوی کے استفسار یا کسی بھی وجہ سے نام ظاہر کر دیتا ہے حضرت اسماء کو نجاست دم حیض معلوم تھی مگر پھر بھی سوال کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ مسئلہ عورتوں کو بکثرت پیش آتا ہے گویا عموم بلوی ہے اور یہ مقتضی تخفیف ہوا کرتا ہے تو اس خیال سے کہ شاید اس میں تخفیف ہوگی سوال کیا۔

حتیہ ناخن یا لکڑی وغیرہ سے کریدنا اقرصیہ رگڑنا انگلیوں کے سروں سے جس میں پانی ہوتا ہے۔ رشیہ پھر پانی بہاؤ۔ یہاں شافعیہ بھی رش سے مراد غسل لیتے ہیں اس سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کہ رش سے کبھی کبھی مراد غسل ہوتا ہے۔

نجاست دم حیض مانع عن الصلوٰۃ ہے یا نہیں؟ اس میں چار مذاہب ترمذی نے ذکر کیے ہیں۔

مذہب ۱:۔ اگر بقدر درہم کے ہو اور ان کپڑوں میں نماز پڑھی تو نماز نہ ہوگی یہاں مراد اہل علم سے اوزاعی سعید بن جبیر ہیں۔

مذہب ۲:۔ اگر اکثر من قدر الدرہم ہو تو اعادہ ضروری ہے وقال بعضہم سے مراد سفیان ثوری ابن المبارک اور حنفیہ ہیں۔ اور اگر بقدر درہم ہو تو حنفیہ کے نزدیک نماز مکروہ تحریمی ہوگی واجب الاعادہ ہوگی اگر چہ ادا نے فرض ہو جائے گی اور اگر قدر درہم سے کم ہو تو اس میں حنفیہ کے دو قول ہیں ایک مکروہ تحریمی ہونے کا دوسرا مکروہ تنزیہی ہونے کا۔

مذہب ۳:۔ اگر چہ دم حیض اکثر من قدر درہم کیوں نہ ہو تب بھی مانع عن الصلوٰۃ نہیں یہ امام

احمد وامام اسحٰق کا مذہب ہے امام ترمذیؒ نے امام احمد کا مذہب اجمالاً نقل کیا ہے حالانکہ ان کے مذہب میں تفصیل ہے کہ اگر نجاست لگی ہے اور نماز پڑھی اور نجاست دیکھی نہیں تھی اور نماز کے بعد نجاست نظر آئی اور یہ معلوم نہیں کہ عند الصلوٰۃ لگی تھی یا بعد میں تو اعادہ ضروری نہیں اور اگر معلوم ہو جائے کہ دوران نماز تھی مگر نظر دوران نماز نہ آئی تو دو قول احمد کے ہیں ایک میں ہے کہ اعادہ کرے دوسرے میں ہے کہ نہ کرے الا یہ کہ اکثر ہو پھر کثیر میں تین روایات ہیں ایک شبر فی شبر کثیر کم قلیل ہے دوسرا قدر کف کثیر کم قلیل یہ قول مذہب حنفیہ کے قریب تر ہے قول ثالث یہ ہے کہ رائے مبتلی بہ کا اعتبار ہوگا اگر مبتلی بہ کثیر سمجھے تو اعادہ ہے ورنہ نہیں۔

مذہب ۴:۔ امام شافعی کا ہے کہ یجب علیہ الغسل وان کان اقل من قدر الدرہم یہ ایک روایت ہے دوسری روایت ان کی یہ ہے کہ بقدر درہم مانع ہے کم مانع نہیں پہلی روایت کے مطابق دلیل یہ ہے کہ نجاستوں کے ازالے کا حکم مطلق ہے قلیل وکثیر کی قید نہیں معلوم ہوا کہ مطلق نجاست سے احتراز لازم ہے۔

جواب ۱:۔ نجاست قلیلہ سے بچنا متعذر ہے اور حرج مدفوع فی الشرع ہے اگرچہ روایات میں قلیل وکثیر کی قید نہیں لیکن الضروریات تبیح المحظورات کا قاعدہ مسلمہ ہے۔

جواب ۲:۔ منعی جواب یہ ہے کہ روایات سے قلیل کا معاف ہونا معلوم ہوتا ہے وہ اس طرح کہ استنجاء بالاحجار بالاتفاق جائز ہے اور مستنجی بالاحجار پر کچھ نجاست کا رہ جانا امر یقینی ہے کیونکہ اس سے مزید نجاست پھیل جاتی ہے اسی طرح جوتے اور موزے کی تطہیر کے لئے رگڑنا کافی ہے عند الثلاثۃ سوی الشافعی فان عندہ یجب غسلہ بالماء اور ظاہر ہے کہ اس طرح نجاست بتمامہا زائل نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ علامہ عینی نے حضرت علی وابن مسعودؓ کے آثار نقل کئے ہیں کہ انہوں نے قدر درہم کی تحدید کی ہے اور حضرت عمرؓ کا اثر نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے ظفر سے اس کی تحدید کی۔ معلوم ہوا کہ قدر درہم سے کم معاف ہے یہ فتوی ہے تقوی بہر حال یہی ہے کہ معمولی خون بھی دور کرے ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ وہ معمولی خون کو بھی دھو دیتے تھے کیونکہ قانون ہے ''الفتوی دون التقوی''۔

باب ماجاء فی کم تمکث النفساء

نفساء بضم النون وفتح الفاء وہ عورت جس کا بچہ پیدا ہوا ہو باب سمع سے ہے معروف ومجہول دونوں کا اطلاق نفاس پر ہوتا ہے معروف کی صورت میں کبھی حیض پر اطلاق اس کا ہوتا ہے۔

شجاع بن ولید صدوق ہے علی بن عبدالاعلی اور ابو سہل کے بارے میں بخاری فرماتے ہیں کہ علی بن عبد الاعلی ثقہ ہے۔ وابو سہل ثقہ ابو سہل کا نام کثیر بن زیاد ہے مسہ مقبولہ ہے۔

الورس بروزن فلس وہ خوشبودار گھاس ہے جو یمن میں پیدا ہوتی ہے سمسم کی طرح۔ کلف بروزن شجر اردو میں اس کے معنی چھائیاں ہیں وہ سیاہ نشانات جو دوران حمل یا نفاس کی حالت میں غسل نہ کرنے کی وجہ سے چہرے پر نمودار ہوتے ہیں۔ تو یہ ورس اس کو دور کرنے میں مفید ہے۔ امام ترمذیؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ عورت چالیس دن تک نفساء کہلائے گی نہ نماز ادا کرے گی نہ قضاء نہ روزہ کی اداء فقط قضاء لازم ہوگی۔ اس میں مجامعت حرام ہے چالیس دن تک نفاس پر اجماع ہے کم کی کوئی مقدار نہیں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ خون آئے ہی نہیں تو غسل کر کے نماز روزہ اداء کرتی رہے۔ چالیس دن سے زائد ہونے کی صورت میں اکثر اہل علم کہتے ہیں اکثر اہل علم سے مراد اکثر فقہاء سفیان ثوری، ابن المبارک، احمد واسحق وحنفیہ ہیں کہ استحاضہ شمار کیا جائے گا امام مالک سے تین روایتیں ہیں ایک روایت اسی کے مطابق ہے امام شافعی سے بھی ایک اسی کے مطابق ہے۔ دوسرا مذہب حسن بصری کا ہے کہ پچاس دن تک نفاس شمار کیا جائے گا۔ امام مالک کا ایک قول اسی کے مطابق ہے امام شعبی عطاء ابن ابی رباح اور امام مالک کی مشہور روایت امام شافعی کی بھی ایک یہی ہے کہ ساٹھ دن تک خون نفاس شمار ہوگا ان کے پاس کوئی روایت نہیں اپنے زمانے کی عورتوں کی عادت سے استدلال کرتے ہیں۔

جمہور کا استدلال باب کی روایت سے ہے کانت النفساء تجلس اربعین یوماً روایت اگرچہ ضعیف ہے مگر مقابلے میں قیاس ہے لہٰذا روایت قابل حجت ہے کیونکہ مسئلہ تحدید شرعی کا ہے۔

باب ماجاء في الرجل يطوف على نسائه بغسل واحد

ابواحمد کا نام محمد بن عبداللہ ہے ثقہ ہے مائل الی الشیعیۃ ہے۔یطوف ای یجامع۔

یہاں تین مسئلے ہیں۔ایک یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویاں مشہور روایت کے مطابق ۹ تھیں ایک روایت (1) میں گیارہ تھیں تو بیک وقت مجامعت کیسے فرماتے تھے؟ ابن العربی (2) نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں بہت سی خصوصیات تھیں مثلاً ایک یہ کہ ان کے لئے چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح جائز تھا۔دوسرے یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک وقت ایسا دیا گیا تھا کہ جس میں عورتوں کی قسمت لازمی نہیں تھی آپ پر۔مسلم (3) کی روایت کے مطابق یہ بعد العصر کا وقت تھا اور اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم عصر کے بعد کسی کام میں مصروف ہوتے تو یہ وقت مغرب کے بعد منتقل ہو جاتا تھا۔ حضرت انس (4) فرماتے ہیں کہ ہم آپس میں یہی کہتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو تیس آدمیوں کی طاقت دی گئی ہے۔بعض روایات میں ہے کہ چالیس جنتیوں کی قوت ودیعت کی گئی تھی اور ایک جنتی میں سو دنیاوی آدمیوں کی طاقت ہوتی ہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قوت چار ہزار مردوں کے برابر ہوئی اس کے باوجود نبی صلی اللہ علیہ وسلم مغلوب الشہوت نہیں تھے اور اس کی کئی مثالیں ہیں مثلاً نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جوانی میں شادی نہیں کی اور حضرت خدیجہؓ سے شادی بھی حضرت خدیجہ کی پیش کش کی وجہ سے کی وہ بھی اس وقت جب جوانی کا عروج ختم ہوا اور نو یا گیارہ عورتوں سے شادی غلبہ شہوت کی وجہ سے نہیں کی بلکہ اس میں کئی حکمتیں ہیں۔مثلاً مختلف قبائل میں قرابت' بیواؤں کا سہارا کوئی رسم توڑنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نجی زندگی کے

باب ماجاء في الرجل يطوف على نسائه بغسل واحد

(1) رواه البخاری ص:۴۱ ج:۱ "باب اذا جامع ثم عاد الخ"

(2) عارضۃ الاحوذی ص:۱۸۸ ج:۱

(3) صحیح مسلم ص:۴۷۲ ج:۲ "باب القسم بین الزوجات" ولیس فیہ تصریح بعد العصر ولعلہ فی موضع آخر لم اطلع علیہ

(4) بخاری شریف ص:۴۱ ج:۱

احوال لوگوں کو معلوم ہو جائیں اور یہ بغیر تعدد ازواج کے ممکن نہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ غسل بین الجماعین کی کیا حیثیت ہے؟ تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثر معمول یہ تھا کہ تکرار جماع کی صورت میں ہر جماع کے لئے غسل فرماتے اور یہ ابورافع کی حدیث سے ثابت ہے جس کی طرف امام ترمذی نے وفی الباب عن ابی رافع کہہ کر اشارہ کیا ہے ابورافع کی یہ حدیث ابوداؤد ونسائی (5) میں ہے۔

انہ طاف ذات یوم علی نسائہ یغتسل عند ھذہ وھذہ قال قلت یارسول اللہ الاتجعلہ غسلا واحداً قال ھذا ازکی واطیب واطھر

اس سے ایک طرف یہ معلوم ہوا کہ تکرار جماع کے دوران تکرار غسل فرماتے دوسری طرف یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ غسل واجب نہیں کیونکہ ازکی اطیب اطہر کے الفاظ اسی پر دال ہیں۔ باب کی روایت سے یہ ثابت ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تکرار جماع بدون تکرار الغسل فرمایا ہے شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ یہ بعد الجماع والا غسل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مراد غسل قبل الجماع للنشاط ہو۔

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ تسویہ فی القسم واجب ہے اور اس کی کم از کم مقدار ایک دن ایک رات ہے جبکہ باب کی روایت میں تسویہ فی القسم کی نفی معلوم ہوتی ہے۔

جواب ا:۔ ابوسعید شافعی نے دیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم واجب نہیں تھا ہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم جو قسم فرماتے تو وہ تبرعا واستحبابا تھا۔

جواب ۲:۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی قسم واجب تھا مگر رات دن میں ایک گھڑی ایسی تھی کہ اس میں قسمت واجب نہیں تھی اس گھڑی میں سب سے مل سکتے تھے کمامرفی توجیہ ابی بکر بن العربی آنفاً۔

جواب ۳:۔ یہ واقعہ اس وقت پیش آتا تھا جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے واپس آتے تھے اور قسمت ابھی شروع نہیں ہوتی تھی۔

جواب ۴:۔ ایک مرتبہ دور کے ختم ہونے کے بعد ایسا ہوتا تھا یعنی جب سب کی باری ختم ہوتی تو ایک

---

(5) ابوداؤد ص:۳۲ ج:ا "باب فی الجنب یعود" نسائی رواہ فی کتاب الطہارۃ

مرتبہ سب پر چکر لگاتے۔

جواب ۵:۔ یہ ازواج مطہرات کی رضامندی سے ہوتا تھا۔

جواب ۶:۔ شاہ صاحب نے ابن العربی سے نقل کیا ہے لیکن ابن العربی نے یہ جواب کہاں دیا ہے یہ معلوم نہیں بنوری فرماتے ہیں کہ مجھے ابن العربی کی تصانیف میں یہ جواب نہیں ملا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ روایت میں کان للاستمرار نہیں بلکہ پوری زندگی میں یہ واقعہ ایک یا دو دفعہ پیش آیا ایک دفعہ اس وقت جب نبی ظہر کی نماز کے بعد مدینہ سے نکلے اور عصر کے وقت ذو الحلیفہ پہنچے اور وہاں پر احرام کی نیت کی تو یہ صورت حال پیش آئی۔ دوسری مرتبہ جب طواف افاضہ سے فارغ ہوئے منی پہنچنے پر تمام ازواج مطہرات کے ساتھ مجامعت فرمائی اور چونکہ دونوں میں عصر کا وقت تھا تو اس کی ابن عباس کی روایت سے تائید ہوتی ہے کہ (دن رات میں ایک گھڑی ایسی تھی جس میں سب کے ساتھ ملنے کی اجازت تھی) وہ عصر کا وقت تھا۔

باب ماجاء اذا اراد ان یعود توضأ

عاصم احول ثقہ ہے ابو المتوکل کا نام علی بن داؤد ہے ثقہ ہے کما صرح باسمہ الترمذی۔

وضو بین الجماعین کی شرعی حیثیت میں اختلاف ہے یزید بن حبیب مالکی عطاء ابراہیم عکرمہ اور حسن بصری وغیرہ سے منقول ہے کہ یہ واجب ہے۔ جمہور کے نزدیک واجب نہیں مستحب ہے قائلین وجوب کا استدلال باب کی حدیث سے ہے اس میں فلیتوضأ امر ہے والامر للوجوب۔

جواب:۔ یہاں امر ندب کے لئے ہے نہ کہ وجوب کے لئے کیونکہ یہاں قرینہ صارفہ موجود ہے صحیح ابن خزیمہ میں ہے فانہ انشط للعود معلوم ہوا کہ یہ فقط للنشاط ہے للوجوب نہیں۔

جمہور کی دلیل کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجامع ثم یعود ولا یتوضأ رواہ الطحاوی (1)۔

باب ماجاء اذا اراد ان یعود توضأ

(1) شرح معانی الآثار ص: ۹۵ ج: ا۔

پھر اس وضو سے مراد کیا ہے؟ تو عند البعض اس سے مراد فقط استنجاء کرنا ہے اکثر کے نزدیک اس سے مراد وضو شرعی ہے کیونکہ ایک روایت میں وضوءہ للصلوٰۃ کی تصریح ہے کما عند ابن خزیمہ۔

باب ماجاء اذااقیمت الصلوٰۃ ووجد احدکم الخلاء فلیبدأ بالخلاء

مذکورہ روایت دو طرح مروی ہے ایک باب کی روایت کی طرح کہ عروہ وعبداللہ بن ارقم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں دوسری روایات میں رجل کا دونوں کے درمیان اضافہ ہے۔ اس کی تصریح ترمذی نے وروی وھیب الخ سے کی ہے۔ زیادہ صحیح بغیر واسطے کی روایت ہے یعنی باب کی روایت کیونکہ اس کے بہت سے متابع موجود ہیں معلوم ہوتا ہے کہ عروہ نے عبداللہ سے براہ راست سنی ہے۔ قال کی ضمیر عروہ کی طرف راجع ہے فاخذ اور کان کی ضمائر عبداللہ کی طرف راجع ہیں مطلب یہ ہوگا کہ عروہ فرماتے ہیں کہ جماعت کھڑی ہوئی تو عبداللہ بن ارقم نے ایک آدمی کو ہاتھ سے پکڑ کر خلیفہ بنایا اور ابن ارقم امام تھے وجہ اپنے اس فعل کی یہ بتائی کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ارشاد سنا ہے کہ جب نماز کھڑی ہو اور فراغت کی ضرورت محسوس ہو تو فلیبدأ بالخلاء۔

متعدد مواضع ایسے ہیں جن میں ترک جماعت سے بندہ معذور سمجھا جاتا ہے ترمذی نے ابواب الصلوٰۃ میں اس کے لئے مستقل باب باندھا ہے تفصیل انشاءاللہ وہیں آئے گی چند مواضع بطور مثال یہ ہیں۔

ا۔ بھوک لگی ہے کھانا تیار ہے دوسری طرف جماعت تیار ہے تو حدیث کی رو سے کھانا مقدم کرے۔ ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ لان یکون اکلی کلہ صلوٰۃ احب الی من ان تکون صلوتی کلہا اکلا یعنی نماز میں دل کھانے سے معلق رہے اس سے یہ اچھا ہے کہ کھانے میں دل نماز سے معلق رہے تو اس میں ثواب ملے گا۔

۲۔ قضاء حاجت کے عذر سے بھی جماعت کا ترک صحیح ہے اگر حاجت کے باوجود نماز پڑھے تو ایسی صورت میں نماز امام مالک کے نزدیک واجب الاعادہ ہے اگرچہ وقت کے بعد ہو۔ لیکن صاحب منہل نے مالکیہ کا مذہب وقت میں اعادہ کا وجوب نقل کیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نماز ہو جائے گی البتہ اس میں مراتب مختلف ہیں اگر حاجت اتنی شدیدہ ہے کہ نوبت مدافعت تک پہنچے تو ترک جماعت کرنی چاہیے اور آدمی معذور سمجھا جائے گا ہاں ضیق وقت کی وجہ سے آدمی قضا نہیں کرسکتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نوبت مدافعت تک نہیں پہنچی لیکن خشوع وخضوع پر فرق پڑتا ہے تو ضیق وقت کی وجہ سے قضاء تو بطریق اولی نہیں کرسکتا البتہ ترک جماعت میں معذور ہوگا۔ دونوں صورتوں میں اگر نماز پڑھے تو ہو جائیگی۔ مگر گناہ گار ہوگا تاہم پہلی صورت میں شناعت زیادہ ہے بہ نسبت ثانی کے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ اس صوت حال میں نماز کی طرف کامل توجہ نہیں کرسکے گا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ پیٹ میں گڑبڑ ہے مگر خشوع وخضوع پر اثر انداز نہیں ہوتی ہے تو اس صورت میں ترک جماعت میں معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ اب اگر جماعت ترک کردی صورت اولی یا ثانیہ کی بناء پر تو دوسری مسجد میں جماعت تلاش کرنا اس پر لازم وضروری نہیں۔ پھر یہ عذر عام ہے چاہے نماز سے پہلے پیش آئے یا نماز کے دوران تو بھی جماعت ترک کرسکتا ہے جب واپس آئے گا تو اعادہ کرے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے شاذ روایت ہے کہ بناء کرسکتا ہے مگر یہ معتمد علیہ نہیں۔

باب ماجاء فی الوضوء من الموطی

موطی بفتح المیم وسکون الواؤ وکسر الطاء مصدر میمی ہے مراد وہ چیز ہے جو روندی جائے۔ یا ظرف کا صیغہ ہے یعنی وہ جگہ جس کو روندا جائے۔

محمد بن عمارۃ صدوق ہے کبھی غلطی کرتا ہے محمد بن ابراہیم ثقہ ہے ام ولدۂ عبدالرحمٰن کا نام حمیدہ ہے تابعیہ صغیرہ مقبولہ ہے موطا امام مالک میں ہے ام ولد لابراہیم بن عبدالرحمٰن ترمذی فرماتے ہیں وہذا الصحیح۔ ذیل بمعنی دامن 'فی المکان القذر مستقذر جگہ' 'یطہرہ مابعدہ" فاعل یطہرہ ہے۔

یہ روایت بالاتفاق مؤول ہے ظاہر کے اعتبار سے کسی کے نزدیک معمول بہ نہیں کیونکہ نجاست رطبہ مائعہ کا دھونا بالاتفاق ضروری ہے اس کا خشک ہونا کافی نہیں جبکہ یہاں یطہرہ مابعدہ مطلق ہے اس حدیث کے جواب میں مختلف آراء ہیں۔

(۱) ام ولدہ مجہولہ ہے لہٰذا روایت ضعیف ہے مگر یہ صحیح نہیں کیونکہ ابھی گذرا کہ یہ حمیدہ تابعیہ

مقبولہ ہے اس کی تاویل میں امام شافعیؒ وفی روایت امام مالک فرماتے ہیں کہ اس سے مراد خشک وگندی جگہ ہے تو بالفرض اگر کوئی خشک نجاست کپڑے کے ساتھ پھنس بھی جائے تو خشک جگہ سے رگڑ کر دور ہو جائے گی۔

(۲) امام مالک کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نجاست خشک نہیں تھی مگر مائع بھی نہیں تھی تو خشک زمین سے رگڑ کر پاک ہو جائے گی امام احمد سے مروی ہے کہ اس جگہ پر نجاست نہیں ہوتی تھی مگر عورت اس جگہ کو ناپاک سمجھتی تھی اس کی وضاحت شاہ صاحب نے یوں کی ہے کہ یہ جواب علی اسلوب الحکیم تھا کیونکہ عورت کو شبہ تھا یعنی وہ ناپاک سمجھتی تھی ہی یطہرہ کے الفاظ اس پر دال ہیں تو شبہ دور فرمایا کہ خشک جگہ سے پاک ہو جائے گی۔ امام محمد نے مؤطا (1) میں لکھا ہے کہ یہ مقید ہے قدر درہم کے ساتھ اگر درہم سے متجاوز ہو تو دھونا ضروری ہوگا۔

ایک جواب شاہ ولی اللہ صاحب نے مصفی شرح مؤطا میں دیا ہے کہ یہ جگہ کیچڑ کی تھی اس کی تائید مؤطا امام مالک (2) کی روایت سے ہوتی ہے کہ بنی عبدالاشہل کی ایک عورت نے پوچھا تھا کہ جس راستے سے میں گذرتی ہوں اور وہ بدبودار ہے تو بارش کی وجہ سے وہاں کیچڑ جمع ہو جاتی ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یطہر ومابعدہ۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کیچڑ کپڑے پر لگے تو خشک زمین پر رگڑنے کی وجہ سے پاک ہو جائے گا اگرچہ اصل حکم غسل ہے مگر دفع حرج کی وجہ سے غسل ساقط ہے دوسری حدیث کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ ہم خف وغیرہ پر نجاست کی وجہ سے وضو نہیں کرتے تھے بلکہ صرف پاؤں دھوتے تھے کیونکہ وضوء ماخرج سے ہوتا ہے نہ کہ مالحق سے اور اگر مراد یہ ہے کہ پاؤں نہیں دھوتے تھے تو مطلب یہ ہے کہ زمین پر رگڑتے تو پاک ہو جاتے یا مؤطی قلیل ہوتی تو دھونے کی ضرورت نہیں ہوتی تھی۔

باب ماجاء في الوضوء من الموطى

(1) مؤطا امام محمد ص: ۱۶۲ "باب الرجل یجر ثوبہ الخ"

(2) مؤطا امام مالک ص: ۷ "مالایجب فیہ الوضوء"

باب ماجاء فی التیمم

اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں عبدالرحمن بن ابزی صحابی صغیر ہے۔

یہاں چند مسائل ہیں۔

مسئلہ ۱:۔ معنی تیمم کا لغۃ قصد ہے شرعاً ھو القصد الی الصعید الطیب لمسح الوجہ والیدین بنیۃ استباحۃ الصلوٰۃ وغیرھا ۔یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وضو میں نیت ضروری نہیں تیمم میں شرط ہے وجہ یہ ہے کہ وضو اور تیمم میں فرق ہے وضو میں دو حیثیتیں ہیں ۔۱۔ مفتاح الصلوٰۃ ہونے کی حیثیت ۲۔قربت ہونے کی حیثیت ۔ بحیثیت مفتاح وضو میں نیت ضروری نہیں کیونکہ پانی خود طاہر ومطہر ہے اور مفتاح الصلوٰۃ کیلئے فقط طہارت کی ضرورت ہے اور بحیثیت قربت کے نیت ضروری ہے بخلاف تیمم کے کہ ایک تو اس کے لغوی معنی میں ہی قصد موجود ہے اور معانی لغویہ احکام شرعیہ میں ملحوظ ہوتے ہیں ۔ دوسری بات یہ ہے کہ تیمم مٹی سے ہوتا ہے اور مٹی میں طہارت ذاتی نہیں ہوتی بلکہ ذاتی تو اس میں تلویث ہے تو طہارت کے حصول کے لئے نیت لازمی قرار دیدی گئی۔

مسئلہ ۲:۔ حنفیہ کے نزدیک تیمم طہارت مطلقہ ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارت ضروریہ ہے ۔ثمرہ خلاف یہ ہوگا کہ متیمم کو حدث لاحق نہیں ہوا تو جب تک تیمم باقی ہے تو ہمارے نزدیک اس سے متعدد نمازیں پڑھ سکتا ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہر فرض کے لئے تیمم کی تجدید ضروری ہے۔حنفیہ کی دلیل قرآن کی آیت ہے ”ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم“(1) یہ آیت وضو اور تیمم دونوں کے بارے میں ہے۔

دلیل ۲:۔ ترمذی میں ابوذر کی روایت ہے ان الصعید الطیب طہور المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے ضروریہ نہیں۔

باب ماجاء فی التیمم

(1) سورہ مائدہ ع:۲

مسئلہ۳:۔ یہ ہے کہ تیمم کے لئے صرف مٹی شرط ہے یا مطلق وجہ الارض کافی ہے تو شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک ارض منبتہ کا ہونا ضروری ہے۔ حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک وجہ الارض یا جنس الارض کافی ہے چاہے منبت ہو یا نہ ہو لہٰذا پتھر وغیرہ سے ان کے ہاں تیمم صحیح ہے۔

استدلال شافعیہ وحنابلہ کا اس حدیث سے ہے جعلت لنا تربتنا طہورا (2) اور تربت کا اطلاق تراب منبت پر ہوتا ہے۔ حنفیہ کا استدلال قرآن کی آیت سے ہے فتیمموا صعیدا طیبا (3) شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صاحب قاموس نے تسلیم کیا ہے کہ صعید مطلق وجہ الارض ہے حالانکہ صاحب قاموس کی کوشش ہوتی ہے کہ معانی لغویہ میں بھی مذہب شافعی کی رعایت رکھے۔۲۔ جعلت لی الارض کلہا مسجدا وطہورا (4) دلیل ظاہر ہے۔

مسئلہ۴:۔ حنابلہ شافعیہ اور صاحبین کی ایک ایک روایت کے مطابق تیمم میں مس الوجہ والذراعین کے وقت گرد وغبار کا ہونا ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ وامام مالک اور ایک قول امام محمد سے یہ ہے کہ گرد وغبار کا ہونا ضروری نہیں۔

استدلال شافعیہ:۔ قولہ تعالیٰ فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ (5) یہاں من تبعیض کے لئے ہے یعنی مٹی کا گرد ہاتھوں اور چہرے پر ہونا چاہئے۔

حنفیہ کا استدلال:۔ فتیمموا صعیدا طیبا یہاں من تبعیض کی قید نہیں۔

استدلال ثانی نبی صلی اللہ علیہ وسلم تیمم کے وقت ہاتھوں میں نفخ فرماتے معلوم ہوا کہ مٹی مقصود نہیں ورنہ نفخ نہ فرماتے۔

مسئلہ۵:۔ تیمم صرف مسح الوجہ والیدین کا نام ہے چاہے حدث اصغر ہو یا اکبر اور اس پر اجماع ہے۔

مسئلہ۶:۔ اس پر اجماع ہے کہ تیمم اصغر واکبر دونوں احداث کے لئے ہے حدث اکبر کے رفع میں ابن مسعود اور حضرت عمر کا شروع میں اختلاف تھا بعد میں انہوں نے یا تو رجوع کیا یا انکار جواز شرعی سے نہیں سدا

---

(2) رواہ مسلم ص:۱۹۹ ج ا "کتاب المساجد ومواضع الصلوٰۃ" (3) سورہ مائدہ ع:۲

(4) رواہ النسائی ص:۱۴۰ ج ا "ذکر نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الصلوٰۃ فی اعطان الابل" ایضاً صحیح بخاری ص:۴۸ ج:۱

(5) سورہ مائدہ ع:۲

للذراعین تھا کما مر سابقاً۔

مسئلہ۷:۔ تیمم قرآن، سنت، اجماع تینوں سے ثابت ہے۔

مسئلہ۸:۔ اس میں زیادہ اختلاف ہے وہ یہ ہے کہ تیمم کے لئے ایک ضربہ کافی ہے یا زیادہ کی ضرورت ہے تو ترمذی نے دو مذہب نقل کئے ہیں۔

مذہب۱:۔ التیمم ضربۃ (واحدۃ) ترمذی کی تصریح کے مطابق یہ مذہب حضرت علی حضرت عمار ابن عباس شعبی عطاء مکحول (اوراوزاعی) کا ہے احمد واسحٰق کا بھی یہی مذہب ہے۔

مذہب۲:۔ التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین ترمذی کی تصریح کے مطابق یہ ابن عمر حضرت جابر اور ایک روایت کے مطابق حضرت علی کا مذہب ہے۔

یہی ابراہیم حسن بصری، سفیان ثوری، امام مالک، ابن المبارکؒ، امام شافعی، ابوحنیفہؒ اور لیثؒ بن سعد کا مذہب ہے یہاں تین مذاہب اور ہیں جو ترمذی نے ذکر نہیں کئے۔

مذہب۳:۔ حسن بن حی اور ابن ابی لیلی کا ہے کہ تیمم دو ضربیں ہیں لیکن دونوں دفعہ پہلے چہرہ پھر ذراعین کا مسح کیا جائے۔

مذہب۴:۔ ابن سیرین کا ہے کہ ثلث ضربات ہونگی ضربۃ للوجہ وضربۃ لسیدین وضربۃ لکیھما ابن سیرین سے دوسری روایت ضربۃ للوجہ وضربۃ للکفین وضربۃ للذراعین ہے۔ امام مالک سے بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے کہ ضربین تین ہیں دو واجب اور ایک سنت و مستحب ہے۔

مذہب۵:۔ بعض اہل علم کا ہے کہ چار ضربیں ہونگی ضربتین للوجہ وضربتین للیدین قال ابن بزیزہ لیس لہ اصل من السنۃ۔

مسئلہ۹:۔ ہاتھوں کا مسح کہاں تک ہونا چاہئے؟ تو اس میں چار مذاہب ہیں۔

مذہب۱:۔ فقط کفین کا مسح یہ ان حضرات کا مذہب ہے کہ جو ضربہ واحدہ کے قائل ہیں۔

مذہب۲:۔ یہ ہے کہ مسح الی المرفقین ہونا چاہئے یہ قول سابقہ اختلاف میں مذہب ثانی والوں کا ہے۔

مذہب ۳:۔ علامہ زرقانیؒ نے امام مالک کا قول یوں بیان کیا ہے کہ رسغین تک مسح فرض ہے مرفقین تک سنت۔ علامہ نووی نے اس کو جمع بین الروایات کی بہترین صورت قرار دیا ہے۔

مذہب ۴:۔ ابن شہاب زہری کہتے ہیں کہ مسح الی المناکب والآباط ہونا چاہئے زرقانی نے اسے امام مالک کا مذہب قرار دیا ہے۔ ان کا استدلال ترمذی کی دوسری روایت سے ہے جو حضرت عمار سے مروی ہے انہ قال تیممنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المناکب والآباط۔

جواب:۔ یہ حضرت عمار کا اپنا اجتہاد تھا اس کو تقریر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں اور بعد میں خود حضرت عمار نے بھی اس عمل کو ترک کیا کما تجئی۔ ابن شہاب زہری کو نکال کر اصل مذہب دورہ جاتے ہیں ایک یہ کہ ضربۃ واحدۃ اور مسح الی الرسغین جیسا کہ احمد وغیرہ کا مسلک ہے۔ مذہب ۲ ضربتین مع مسح الی المرفقین جیسا کہ ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے۔

حنابلہ کا استدلال باب میں عمار بن یاسر کی حدیث سے ہے "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالتیمم للوجہ والکفین" یہ روایت اصح مافی الباب بھی ہے اور کفین کا اطلاق رسغین تک پر ہوتا ہے۔

استدلال ائمہ ثلاثہ:۔ روی دارقطنی (6) والبیھقی عن جابرؓ مرفوعاً التیمم ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین رجالہ ثقات۔

اعتراض:۔ اس میں عثمان بن محمد ہے اس کو ابن جوزی نے متکلم فیہ قرار دیا ہے لہذا حدیث ناقابل استدلال ہے۔

جواب:۔ ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ ابن جوزی نے وجہ تکلم بیان نہیں کی دوسری بات یہ ہے کہ ابن جوزی کا تشدد مشہور ہے لہذا ان کی تضعیف معتبر نہیں۔

اس پر اعتراض ثانی یہ ہوا ہے کہ یہی روایت دارقطنی میں ابونعیم کی وساطت سے ہے اور موقوفاً مروی ہے اور دارقطنی نے اس کے متعلق فرمایا ہے الصواب موقوف۔

(6) سنن کبری للبیہقی ص:۲۰۷ ج:۱ "باب کیف التیمم"

جواب ا:۔ابونعیم اور عثمان بن محمد کی روایتیں الگ الگ ہیں ایک کے موقوف ہونے سے دوسری کا موقوف ہونا لازم نہیں آتا اور نہ ہی یہ اضطراب ہے۔

جواب ۲:۔ اگر دونوں کو ایک ہی روایت تسلیم کرلیں تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ دارقطنی کے اصل نسخے میں یہ حکم یعنی الصواب موقوف متن میں نہیں بلکہ حاشیہ پر ہے اور بعد میں ناسخین نے حاشیہ کو بھی متن میں شامل کرلیا یہی وجہ ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے مرفوع روایت کی تحسین کی ہے علامہ عینی فرماتے ہیں لا یلتفت الی قول من یمنع صحتہ ۔

استدلال ۲:۔ مسند بزار (7) کی روایت سے ہے جو عمار سے مروی ہے۔

قال کنت فی القوم حین نزلت الرخصة فامرنا فضربنا واحدة للوجه ثم ضربة اخری للیدین والمرفقین

امام بزار نے اس کے تعدد طرق کی تصریح کی ہے خود ابن حجر (8) نے اس کی تخریج کر کے سکوت کیا ہے جو ان کے نزدیک قابل استدلال ہونے کی نشانی ہے۔

استدلال ۳:۔ ابوجہیم انصاری کی حدیث (9) سے ہے جو مشکوٰۃ باب التیمم فصل اول میں ہے۔

قال مررت علی النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم وهو یبول فسلمت علیه فلم یرد علی حتیٰ قام الی جدار فحته بعصا کانت معه ثم وضع یدیه علی الجدار فمسح وجهه وذراعیه ثم رد علی (السلام)

ظاہر ہے کہ ذراعین کا اطلاق فقط کفین پر نہیں ہوتا بلکہ مرفقین پر بھی ہوتا ہے۔

اعتراض:۔ اس میں ابراہیم بن ابی یحییٰ ہے جو ضعیف ہے۔

جواب:۔ اس کے کئی متابع موجود ہیں جن کی وجہ سے ضعف دور ہو جاتا ہے۔

---

(7) مسند بزار بحوالہ نصب الرایہ ص:۲۰۸ ج:۱ ''باب التیمم''

(8) فتح الباری ص:۴۵۰ ج:۱ ''التیمم للوجه والکفین''

(9) مشکوٰۃ المصابیح ص:۵۴ ج:۱ ''باب التیمم''

استدلال۴:۔المستدرک للحاکم (10) کے بعض نسخوں میں ابن عمرؓ کی حدیث سے ہے۔

عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین

اعتراض:۔اس میں علی بن ظبیان ضعیف ہے۔

جواب:۔اس کے قوی متابع موجود ہیں۔

روی عن ابی حنیفۃ فی مسند امام اعظم کان تیمم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ضربتین ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین الی المرفقین

باقی امام احمد وغیرہ نے عمار بن یاسر کی مذکورہ حدیث سے جو استدلال کیا ہے۔

جواب:۔امام طحاوی (11) نے اس طرح دیا ہے کہ دراصل یہ واقعہ دو مرتبہ پیش آیا ایک مرتبہ اسی غزوہ میں جس میں تیمم کا حکم نازل ہوا اس میں فقط فتیمموا صعیدا طیبا تھا تو صحابہؓ نے اپنے قیاس واجتہاد سے مسح یدین کیا کسی نے الی الرسغین کیا کسی نے وضو پر قیاس کر کے الی المرفقین کیا کسی نے آباط تک کیا یدین کو دیکھتے ہوئے بعد میں جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو صورتحال معلوم ہوئی تو حکم نازل ہوا فامسحوا بوجوہکم وایدیکم تو پہلے عمل کو تقریر حاصل نہ تھی۔دوسری مرتبہ بخاری (12) میں ہے کہ عمار وعمر دونوں ایک سریہ یا ابل صدقہ میں تھے تو دونوں کو جنابت لاحق ہوگئی تو حضرت عمرؓ نے نماز نہیں پڑھی حضرت عمار فرماتے ہیں کہ میں نے تمعک کیا تو ان کو پہلے حدث اصغر کے رفع کے بارے میں تیمم کی کیفیت معلوم تھی مگر جنابت کے رفع کے لئے تیمم کی کیفیت معلوم نہ تھی۔تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے لئے اتنا کافی تھا اور ہاتھ زمین پر مار کر کفین کا مسح کیا یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کیفیت تیمم حدث اصغر کی ہے وہی کیفیت تیمم حدث اکبر کی ہے۔

تو ہم یہ کہتے ہیں کہ مسح کفین عبارت ہے مسح ذراعین سے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد مسح کفین سے یہ ہے و زیادہ مبالغے کی ضرورت نہیں کہ تمعک کرنا پڑے بلکہ حدث اصغر سے تیمم کی طرح تیمم کذائی للجنابت

---

(10) مستدرک للحاکم ص: ۱۸۰ ''احکام التیمم''

(11) شرح معانی الآثار ص: ۸۵ ج:ا ''باب صفۃ التیمم کیف ہی''

(12) صحیح بخاری ص: ۵۰ ج:ا ''باب التیمم ضربۃ''

کافی ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ابوداؤد (13) میں ہے۔

انهم ذكروا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم الغسل من الجنابة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما انا فافيض على راسي ثلاثاً واشار بيديه كلتيهما

اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ صحابہ کرام نے غسل کا تذکرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں کیا تو بعض نے اس میں بہت مبالغے کا ذکر کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں تو فقط تین (حثیات) مرتبہ سر پر پانی ڈالتا ہوں مقصد یہ تھا کہ مبالغے کی اتنی ضرورت نہیں حالانکہ غسل میں فقط سر تو نہیں دھویا جاتا تو مبالغہ غیر ضروریہ کی نفی مقصود تھی اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض روایات میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فقط ظاہر کفین پر مسح کیا حالانکہ ظاہر کفین کا کوئی قائل نہیں۔

اعتراض:۔ اگر مقصد یہ ہوتا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کہ مبالغہ نہ کرو اور مسح الکفین ہی مقصود نہیں تھا تو عمار بھی اس سے یہی سمجھتے حالانکہ وہ اس پر فتوی دیتے تھے کہ مسح رسغین تک ہے جیسے ترمذی نے کہا ہے والدلیل علی ذالک ما افتی بہ عمار الخ۔

جواب:۔ العبرۃ بما روی لا بما رای یعنی اعتبار رائے کا نہیں بلکہ روایت کا ہوتا ہے تو کفین تک مسح ان کی رائے ہے۔

اعتراض:۔ سور الکلب میں ابو ہریرہؓ سے تسبیع کی روایت ہے اور فتوی تثلیث کا ہے احناف وہاں تو روایت کے مقابلے میں فتوی قبول کرتے ہیں۔

جواب:۔ تفصیلاً وہاں گذرا کہ وہاں تثلیث کی روایت بھی ہے تو ان کا فتوی اس روایت کے مطابق ہے۔

جمہور نے ضربتین ومرفقین کی روایت کو ترجیح دی ہے وجہ ترجیح یہ ہے کہ روایات متعارض ہیں بعض میں ضربتین بعض میں ضربۃ واحدۃ بعض میں مطلق ضرب آتا ہے تو ضربتین کو ترجیح دی احتیاطاً کیونکہ یہ اشمل ہے اس طرح بعض روایات کفین کا بعض میں الی المرفقین کا بعض میں مطلق یدین کا ذکر ہے تو احتیاطاً مرفقین

(13) ابوداؤد ص: ۳۶ ج: ۱ "باب فی الغسل من الجنابۃ"

کی روایت لی۔

اعتراض:۔ آپ اگر اشمل کو لیتے ہیں تو آباط و مناکب تک کی روایت سب سے اشمل ہے۔

جواب:۔ یہ اس وقت کی بات تھی جب آیت ابھی ابھی نازل ہوئی تھی اور طریقہ تیمم ابھی معلوم نہ تھا۔

دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ تیمم طہارت ناقصہ ہے اس کا بھی تقاضا یہ ہے کہ دو ضربتین ہوں اور مرفقین تک ہوں۔

پہلی وجہ ترجیح پر اعتراض یہ ہے کہ روایات میں تعارض ہے ہی نہیں کیونکہ تعارض روایات میں مساوات سے آتا ہے اور یہاں مساوات نہیں کیونکہ روایت عمار اصح ما فی الباب ہے باقی روایات متکلم فیہا ہیں۔

جواب یہ ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے ہیں کہ یہ روایات متکلم فیہا ہیں کیونکہ یہ مسلمہ اصول ہے کہ اگر ایک زمانے میں سند کے اندر ایسا راوی آتا ہو جس کی وجہ سے روایت ضعیف ہو جاتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سابقہ زمانے میں بھی وہ روایت ضعیف ہو تو ائمہ ثلاثہ کے زمانے تک یہ روایت صحیح تھی بعد میں کوئی راوی آیا جس کی وجہ سے بعد کے محدثین نے اس کو ضعیف قرار دیا۔

ابن عباس فرماتے ہیں کہ وضو میں یدین کے لئے مرافق حد ہیں اور سرقہ میں قطع ید کا حکم نازل ہوا تو حد مقرر نہیں کی تو سنت قطع یدین من کفین مقرر کی گئی تو تیمم میں بھی ید کی مقدار مقرر نہیں تو رسغین تک محدود رکھنا چاہئے۔

جواب ا:۔ تیمم خلف وضو ہے تو اس کو وضو کے حکم میں داخل ہونا چاہئے نہ کہ سرقے کے حکم میں۔

جواب ۲:۔ تیمم میں بھی ید مطلق ہے اور سرقے میں بھی سرقہ میں احتیاط یہ ہے کہ رسغین تک قطع ہو اور تیمم میں احتیاط یہ ہے کہ مرفقین تک ہو۔

مسئلہ ۱۰:۔ یہ ہے کہ جن احکام کے لئے طہارت شرط نہیں تو فقہاء کی تصریح کے مطابق اگرچہ پانی موجود ہو تب بھی تیمم کافی ہے کالدخول فی المسجد وزیارۃ القبور وجواب السلام وتلاوۃ القرآن حفظاً من غیر جنابۃ۔

باب

ابوسعید کا نام عبداللہ بن سعید ہے ابن ابی لیلیٰ کا اطلاق چار آدمیوں پر ہوتا ہے۔(۱) محمد ابن عبد الرحمن ابن ابی لیلیٰ (۲) ان کے والد عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ (۳) ان کے بھائی عیسیٰ پر (۴) ان کے بھتیجے عبداللہ بن عیسیٰ پر یہاں پہلا شخص مراد ہے یہ صدوق ہے۔ عبداللہ بن سلمہ صدوق ہے۔ البتہ آخری عمر میں حافظہ متغیر ہوا تھا۔ یقرأ اقراء سے ہے بمعنی پڑھانے کے۔ علی کل حال یعنی اگر چہ حالت حدث اصغر ہو۔

یہ روایت جمہور کی مستدل ہے کہ جب کے لئے قرآن پڑھنا صحیح نہیں کما مر۔ اس روایت کو امام ترمذی نے حسن صحیح کہا ہے دیگر محدثین نے بھی اس روایت کی تصحیح وتحسین کی ہے۔ امام شافعی واحمد سے عبداللہ بن سلمہ کی وجہ سے اس روایت کی تضعیف منقول ہے۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ ابن سلمہ قابل حجت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر تضعیف اس کی تسلیم بھی کریں تو اس کے متابع موجود ہیں۔

ا۔ حضرت علی کی روایت ابوداؤد(1) میں ہے۔

ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم کان یخرج من الخلاء فیقرئنا القرآن ویأکل معنا اللحم ولم یکن یحجبہ اوقال یحجزہ عن القرآن شیئاً لیس الجنابۃ

۲۔ مسند ابویعلیٰ (2) ومسند احمد (3) میں بھی ان کی روایت ہے۔

ھکذا رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم توضأ ثم قرأ شیئاً من القرآن ثم قال ھذا لمن لیس بجنب واما الجنب فلا ولاآیۃ

اس کے مقابلے میں عکرمہ وسعید بن المسیب نے حضرت عائشہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ان

باب

(1) ابوداؤد ص:۳۴ "باب فی الجنب یقرأ"

(2) مسند ابویعلیٰ ص:۱۸۸ ج:۱ حدیث نمبر ۳۶۰

(3) ترتیب المسند ص:۱۲۱ ج:۲ "بحوالہ درس ترمذی"

النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یذکر اللہ علی کل احیانہ۔(4)

جواب ۱:۔ وہاں ذکر سے مراد غیر قرآن ہے کہ باب کی روایت مخصص ہے کل احیان کے لئے۔

جواب ۲:۔ کل احیانہ سے معظم احیانہ مراد ہے۔

جواب ۳:۔ اذکار سے مراد اذکار متوارده ہیں۔

جواب ۴:۔ ذکر سے ہے یعنی ذکر قلبی مراد ہے کما مر بالتفصیل۔

اگر آدمی وضو سے نہ ہو تو قرآن عن ظہر القلب پڑھ سکتا ہے لیکن بغیر غلاف کے ہاتھ نہیں لگا سکتا۔

دلیل ۱:۔ ابن حبان (5) وحاکم کی روایت ہے لایمس القرآن الا طاہر یہ پانچ صحابہ سے مروی ہے عبداللہ بن عمر، عمرو بن حزم، عثمان، ثوبان، حکیم بن حزام۔

دلیل ۲:۔ ''لایمسہ الا المطہرون'' الآیۃ سے بھی سیوطیؒ نے استدلال کیا ہے۔(اتقان ص:۲۲۱ ج:۲)

باب ماجاء فی البول یصیب الارض

ابن العربی (1) نے دارقطنی سے نقل کیا ہے کہ ایک اعرابی آیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا:

یا محمد متی الساعۃ؟ قال ماعددت لہا قال لا والذی بعثک بالحق ماعددت لہا من کثیر صلوۃ وصیام الا انی احب اللہ ورسولہ فقال انک مع من احببت او کماقال۔

تو وہ اٹھا اور مسجد میں پیشاب کیا تو صحابہؓ نے اس کو روکنا چاہا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو گویا بالکل وہی سائل تھا۔ ترمذی کی روایت مختصر ہے اس اعرابی کے نام میں روایات میں شدید اختلاف ہے مگر کوئی

(4) رواہ ابوداود ص:۳ ج:۱ ''باب فی الرجل یذکر اللہ تعالی علی غیر طہر'' (5) صحیح ابن حبان وحاکم بحوالہ نصب الرایہ ص:۲۶۱ ج:۱ ''باب الحیض والاستحاضۃ'' ایضاً اخرجہ عبدالرزاق فی مصنفہ ص:۳۴۲ ج:۱ ''باب مس المصحف والدراہم التی فیہا القرآن''

باب ماجاء فی البول یصیب الارض

(1) عارضۃ الاحوذی ص:۱۹۸ ج:۱

روایت خالی عن الکلام نہیں زہرالربی (2) میں ہے کہ اسکا نام ذوالخویصرہ تھا۔ یہ رائی الخوارج کے علاوہ ہیں۔

تحجرت ای ضیقت واسعا یعنی اللہ نے اپنی رحمت وسیع کردی ہے اور خصصت بہ نفسک یہاں تنگی کا معنی یہ ہے کہ لوگوں سے رحمت روکنے کی دعاء کی کیونکہ حجر بمعنی منع آتا ہے۔

بعض روایات (3) میں آیا ہے کہ وہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے لگا تو صحابہؓ اس کی طرف اٹھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دعوہ ولاتزرموہ ای لاتقطعوا علیہ البول معنی یہ ہے کہ اگر روکو گے تو وہ بھاگے گا تو ساری مسجد ملوث ہوجائے گی۔ دوسری بات یہ ہے کہ انما بعثتم میسرین یعنی تنگی نہیں کرو یہاں صحابہ کو مبعوثین کہا ہے حالانکہ مبعوث نبی صلی اللہ علیہ وسلم تھے لیکن چونکہ صحابہ کو حضور کا دین لوگوں تک پہنچانا تھا اس وجہ سے ان کو بھی مبعوثین کہا گیا یعنی تبلیغ وتعلیم میں نرمی کرو۔

امام ابوحنیفہؒ اپنے وصایا میں فرماتے ہیں کہ استاد طالبعلم کو اپنے بیٹے جیسے سمجھے چنانچہ انبیاء کے لئے قرآن میں نذیر منذر کا لفظ استعمال ہوا ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ شفقت کے ساتھ ڈرانا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ پیشاب کے اچانک روکنے سے بیماریاں پیدا ہوتی ہیں حتیٰ کہ موت کا بھی خطرہ ہوتا ہے۔

اھریقوا علیہ دلو امن ماء او سجلاً من ماء دونوں کا اطلاق ڈول پر ہوتا ہے عندالبعض سجل بھرے ہوئے ڈول کو کہتے ہیں اور دلو عام ہے بعض نے بڑے چھوٹے کا فرق کیا ہے مگر ایکدوسرے پر اس کا اطلاق ہوتا رہتا ہے۔

اس روایت سے ائمہ ثلثہ استدلال کرتے ہیں کہ ارض نجس کی طہارت کے لئے اس کو دھونا ضروری ہے حنفیہ کے نزدیک زمین کی طہارت کے تین طریقے ہیں۔ (۱) نجس مٹی نکالی جائے۔ (۲) نجاست کی جگہ دھوپ یا ہوا سے خشک ہوجائے۔ (۳) اگر زمین نرم ہے تو اس پر پانی ڈال دے جب پانی نیچے جذب ہوجائے گا تو نجاست بھی دبے گی اگر فرش پختہ ہے تو پانی ڈال کر اس کو نکال دے اور باقی اثر اس کا خشک کیا جائے۔ حنفیہ کا یہ قول اس لئے صحیح ہے کہ جب نجس مٹی کو ہٹادیا جائے تو باقی نجس نہیں رہے گا کیونکہ نجاست تو ختم ہوگئی ہے۔ اس کی

---

(2) زہرالربی ص: ۴۰ ج: ۱

(3) رواہ النسائی ص: ۴۰ ج: ۱ "باب ترک التوقیت فی الماء" رواہ ابوداؤد ص: ۶۰ ج: ۱ "باب الارض یصیبہا البول ولفظہ خذ وا ما بال علیہ من التراب"

تائید بعض روایات سے ہوتی ہے جس میں حفر کا لفظ آیا ہے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے مصنف ابن ابی شیبہ (4) میں حدیث ہے زکوٰۃ الارض یبسھا اس مضمون کی متعدد روایات ہیں کچھ مرفوعاً کچھ موقوفاً۔

اس کے علاوہ ابوداؤد (5) میں موصولاً اور بخاری (6) میں تعلیقاً ابن عمر سے مروی ہے۔

کنت ابیت فی المسجد فی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنتُ فتیً شاباً عزباً وکانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکونوا یرشون شیئاً من ذلك۔

بخاری کی روایت میں تبول کا ذکر نہیں لیکن ہمارا اس کے بغیر بھی استدلال تام ہے تو صحابہ کا پانی نہ ڈالنا دلیل ہے کہ صبح تک خشک ہو جاتی ہوگی۔ اس کا جواب یہ دینا کہ یہ شروع کی بات ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ شروع میں کتوں کے بارے میں اور زیادہ سختی تھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نوجوان تھا اور شروع میں تو وہ بچے تھے یا قریب البلوغ تھے۔

علامہ خطابی کا یہ کہنا کہ پیشاب باہر کر کے کتے مسجد میں آتے ہونگے یہ غلط ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اس پر کوئی دلیل نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ کتوں کی عادت یہ ہے کہ جب کوئی دیوار وغیرہ دیکھتے ہیں تو اس پر پیشاب کر دیتے ہیں۔ پھر ابن عمر کا یہ کہنا کہ میں غیر شادی شدہ نوجوان تھا یہ خود مشیر ہے اس بات کی طرف کہ احتلام بھی ہوتا تھا اس کو بھی نہیں دھوتا تھا فقط خشک ہونا ہی طہارت کے لئے کافی تھا۔ نیز تبول اور لم یکونوا یرشون شیئاً من ذالك کے الفاظ اس توجیہ کے صریح مخالف ہیں۔

اعتراض:۔ اس مذکورہ طریقہ کو کیوں اختیار کیا گیا؟ حالانکہ عندالحنفیہ پاکی کے طریقے اور بھی ہیں۔

جواب ۱:۔ بعض طرق میں ہے کہ پیشاب مسجد کے کنارے پر کیا تھا جس کا دھونا آسان ہوتا ہے کیونکہ پانی ڈال کر باہر نکالنا مشکل نہیں۔

جواب ۲:۔ کوئی ایسا داعیہ موجود ہوگا جو جلدی صاف کرنے کو مقتضی ہوگا۔

جواب ۳:۔ تاکہ مسجد میں تعفن نہ رہے۔

---

(4) مصنف ابن ابی شیبہ بحوالہ نصب الرایہ ص: ۲۱۱ ج:۱ (5) ابوداؤد ص: ۶۰ ج:۱ "باب الارض یصیبہا البول" ولفظ "خذوا ما بال علیہ من التراب" وصحیح بخاری "باب نوم الرجال فی المسجد" (6) صحیح بخاری ص: ۲۹ ج:۱ "باب اذا شرب الکلب فی الاناء"

اَبْوَابُ الصَّلٰوۃ

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

طہارت چونکہ نماز کے لئے شرط ہے اور شرط مقدم ہوا کرتی ہے تو طہارت کو مقدم کیا اور نماز کو مؤخر کیا کیونکہ یہ مشروط ہے۔ ابواب جمع باب کی ہے جمع اس لئے لائے کیونکہ اس میں متعدد ابواب ہیں۔ صاحب کشاف علامہ زمخشری (1) کے نزدیک صلوٰۃ کا لغوی معنی تحریک الصلوین ہے اور عرف شرع میں ارکان مخصوصہ کی طرف منقول ہوا گویا صلوۃ تحریک صلوین میں حقیقت لغوی اور ارکان مخصوصہ میں حقیقت شرعی ہے علاقہ دونوں میں تشبیہ کا ہے کیونکہ نماز میں بھی تحریک الصلوین ہوتی ہے اور دعاء میں اس کا استعمال بطور مجاز مستعار ہے علاقہ یہاں بھی تشبیہ کا ہے جس طرح نماز میں خضوع وخشوع ہوتی ہے تو دعاء میں بھی ہوتی ہے۔

رحمت میں صلوٰۃ کا استعمال بطور مجاز مرسل ہے علاقہ سببیت کا ہے نماز سبب رحمت ہے اور رحمت مسبب ہے۔ جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کا لغوی معنی دعاء ہے پھر عرف شرع میں منقول ہوکر ارکان مخصوصہ کے لئے استعمال ہوا علاقہ تشبیہ کا ہے اور رحمت میں استعمال بطور مجاز مرسل ہوا ہے۔

صلوۃ کی وجہ تسمیہ بعض کے نزدیک یہ ہے کہ یہ مشتق ہے صلیت العود بالنار سے یعنی میں نے لکڑی کو آگ پر نرم کیا اور جسطرح لکڑی آگ سے نرم ہوتی ہے تو نمازی نماز سے نرم ہوتا ہے۔

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان ابواب کا انعقاد احادیث مرفوعہ کے بیان کے لئے ہے اصالۃً اور آثار موقوفہ واقوال علماء وغیرہ تبعاً بیان کرینگے۔

ابواب الصلوۃ (باب ماجاء فی مواقیت الصلوۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم)

(1) الکشاف ص: ۴۰ تفسیر سورۃ البقرۃ آیت: ۳

باب ماجاء فی مواقیت الصلوٰۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

مواقیت جمع میقات بروزن مفعال کی ہے ہوالقدر المخصوص من الزمان والمکان کو کہتے ہیں۔ مواقیت الصلوٰۃ کو اس لئے مقدم کیا کہ وقت سبب ہے فرضیت صلوٰۃ کے لئے اور سبب مقدم ہوتا ہے۔

عبدالرحمن بن حارث صدوق ہے البتہ ان سے وہم ہوجاتا تھا حکیم بن حکیم صدوق ہے۔ ابن حبان نے اس کو ثقات میں ذکر کیا ہے نافع بن جبیر بن مطعم ثقہ ہے۔

یہ روایت یا تو مرسل صحابی ہے کیونکہ ابن عباس امامت جبرئیل کے وقت موجود نہ تھے تو کسی اور صحابی سے سنی ہوگی یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے بعد میں بیان کی ہوگی تو مرفوع ہوگئی۔

اس پر اتفاق ہے کہ پانچوں نمازوں کی فرضیت معراج کی رات ہوئی اس سے پہلے صرف تہجد کی نماز فرض تھی جیسے کہ سورہ مزمل کی آیت قم اللیل الا قلیلا میں اس کا بیان ہے۔ لیکن جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ ساری رات قیام کرتے تو ان کے چہرے پیلے پڑ گئے پھر یہ حکم منسوخ ہوا نبی کے حق میں بھی یا فقط امت کے لئے دونوں قول ہیں۔ پھر فقط دو نمازوں کا حکم آیا فسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل غروبہا یعنی فجر وعصر کا حکم آیا۔ پھر اس میں بھی کلام ہوا ہے کہ یہ دونوں نمازیں فرض تھیں یا نفل؟ دونوں قول ہیں البتہ فجر اور عصر کی نمازیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے پڑھی تھیں معراج کی رات پہلے پچاس نمازیں فرض ہوئیں جب موسیٰؑ کے پاس آئے تو موسیٰؑ نے کہا کہ آپ کی امت اس کو برداشت نہیں کر سکے گی میں نے بنی اسرائیل پر تجربہ کیا ہے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم گئے پانچ کم ہوئیں پھر موسیٰؑ کے پاس آئے تو پھر بھیجا یہاں تک کہ نو مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم واپس لوٹے اور نمازیں پانچ باقی رہ گئیں۔

اعتراض:۔ موسیٰ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی فکر تھی تو کیا خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں تھی؟

جواب:۔ بعض حالات میں آدمی فرط محبت کی وجہ سے بھاری اعمال بھی قبول کر لیتا ہے۔ ایسے آدمی کو ذوالحال کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کو دیکھا کہ دن میں پچاس مرتبہ اللہ کی ملاقات ہو بڑے اعزاز کی بات ہے دوسرے رخ یعنی مشقت کا جائزہ نہیں لیا جبکہ موسیٰؑ نے دوسرے رخ کو دیکھا۔

اعتراض:۔ موسیٰ سے پہلے ابراہیمؑ سے ملاقات ہوئی تھی انہوں نے اس طرف توجہ کیوں نہیں دلائی؟

جواب:۔ ابراہیم کی شان شان خلیل تھی ان کے لئے اطاعت میں چھوٹا بڑا عمل سب برابر تھے یہاں تک کہ ان سے کہا گیا کہ بیوی کو لیکر بے آب وگیاہ وادی میں لے جاؤ فوراً تعمیل کی بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم ملا تو فوراً تعمیل کی اس لئے ان کے لئے کسی بھی عمل میں دقت نہیں تھی تو بسیار نمازوں کی مشقت کی طرف توجہ نہ ہوئی۔

جواب۲:۔ عمل میں سستی وکاہلی بنی اسرائیل کی روایت تھی اور ان کا مشاہدہ حضرت موسیٰ کو تھا ابراہیم کو نہ تھا۔

جواب۳:۔ جب موسیٰ نے نبی کی امت کو دیکھا تو کہا تھا ہذا الغلام وہذہ امتہ یہ کہنا موسیٰ کا حسداً نہیں تھا بلکہ تعجباً تھا لیکن چونکہ ظاہری الفاظ موہم تھے حسد کے تو نمازوں کی کمی کا مشورہ دیا اس وہم کو بھی دور کرنے کے لئے کیونکہ حاسد بہتر مشورہ اور آسانی کا مشورہ ہرگز نہیں دے سکتا وہ تو ہمیشہ پریشان کرنے والا مشورہ دے گا۔ بہرکیف اب اخیر کل نمازیں اگرچہ پانچ ہیں مگر ثواب پچاس کا ہے۔

امامت جبرئیل یہاں ایک مسئلہ تو یہ ہے کہ جبرئیل مفضول تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم افضل تھے تو مفضول نے افضل کی امامت کیسے کرائی؟

جواب ا:۔ یہ ہے کہ مفضول کی اقتداء میں افضل کی نماز جائز ہے جیسے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کے پیچھے نماز پڑھی ہے خاص کر جب عذر ہو تو مفضول کی اقتداء بالکل صحیح ہے یہاں بھی اوقات معلوم نہ ہونے کا عذر تھا۔

جواب۲:۔ یہاں امامت سے مراد امامت اصطلاحی نہیں بلکہ لغوی ہے بمعنی راہنمائی کرنا تو اصل امام نبی صلی اللہ علیہ وسلم تھے صحابہ ان کے مقتدی تھے جبرئیل فقط رہنمائی اوقات صلوٰۃ کرتے رہے تو نبی اور صحابہ کی نماز عالم مشاہدہ سے متعلق ہے اور جبرئیل کی نماز عالم مثال سے متعلق ہے اور افضل ومفضول کی بات عالم مشاہدہ میں ہوتی ہے نہ کہ عالم مثال میں۔

جواب۳:۔ اس معاملے میں جبرئیل نبی سے افضل تھے مگر یہ فضیلت جزئی ہے اور یہ ہوسکتا ہے کہ مفضول افضل سے بعض صور میں افضل ہوجائے جیسے حضرت خضر بعض علوم میں افضل تھے حضرت موسیٰ سے

حالانکہ واقعہ میں موسیٰؑ افضل تھے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جبرئیل کی نماز نفل تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ کی نماز فرض اس سے شوافع اقتداء المفترض خلف المتنفل پر استدلال کرتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ درست نہیں۔ امام احمد سے دو قول مروی ہیں ایک جواز کا ایک عدم جواز کا' یہ مسئلہ امامت معاذ میں تفصیلاً انشاء اللہ آئے گا۔ یہاں اس حدیث کا جواب یہ ہے کما مر کہ مراد امامت سے اصطلاحی نہیں تو اقتداء ہی نہیں حتیٰ کہ جواز اقتداء مفترض خلف المتنفل پر استدلال ہو۔

جواب ۲:۔ جبرئیل کی یہ نماز جبرئیل پر فرض تھی کیونکہ فرض وہ ہوتا ہے جس میں مطالبہ قطعی ہو اور جبرئیل سے بھی اس میں مطالبہ قطعیہ تھا تو اقتداء المفترض خلف المفترض ہوئی۔

اعتراض:۔ فرض میں مشقت ہوتی ہے اور فرشتوں کے لئے عبادت میں کوئی مشقت نہیں ہوتی کیونکہ ان کے لئے عبادت تنفس کی حیثیت رکھتی ہے جیسے ہمارے لئے تنفس میں کوئی دشواری نہیں ہوتی اسی طرح ان کو عبادت میں کوئی مشکل درپیش نہیں ہوتی۔

جواب ا:۔ کلفت اس میں بالفعل ہونا ضروری نہیں بلکہ الفرض مطالبہ قطعیۃ عما من شانہ ان یکون فیہ کلفۃ اگر کوئی محسوس نہ کرے تو یہ مضر نہیں جیسے بعض بزرگوں کے بارے میں آتا ہے کہ ان کو روزہ میں کوئی کلفت نہیں ہوتی تھی۔

جواب ۳:۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کی نمازیں بھی نفل تھیں اس کی وجہ یہ ہے کہ نفس وجوب تو لیلۃ المعراج کو ہوا تھا مگر وجوب اداء تب ہی ہوتا ہے کہ آدمی وقت کو پہچانے اور قادر علی الاداء بھی ہو اور نبی کو چونکہ وقت کا علم نہیں تھا تو وجوب اداء نہیں معلوم ہوا کہ جن دو دنوں میں جبرئیل نے امامت کرائی اس میں نبی وصحابہؓ کی نماز نفل تھی تو اقتداء المتنفل خلف المتنفل تھی۔

امام شافعی کی روایت میں عند باب البیت کے الفاظ ہیں جو حضرات تحویل قبلہ مرتین کے قائل ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ عند البیت اسلئے کہ اس کو قبلہ ٹھہرایا تھا۔ لیکن محققین کے نزدیک قبلہ بیت المقدس تھا البتہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم عموماً واکثراً اس طرح نماز پڑھا کرتے تھے کہ دونوں سامنے ہوں یعنی قبلہ (کعبہ) وبیت المقدس۔ یہاں

مرتین سے مراد یومین ہیں یعنی دو دن نماز پڑھائی۔ فیہما کی ضمیر مرتین کی طرف راجع ہے۔ محمد بن اسحٰق نے اپنے مغازی میں ذکر کیا ہے کہ نبی نے اسی شب واپسی پر ظہر کے وقت سے نمازوں کا سلسلہ شروع کیا۔

اعتراض:۔ ظہر سے کیوں شروع کیا فجر سے کیوں نہیں؟

جواب ا:۔ فجر کی نماز واپسی پر بیت المقدس میں انبیاء کے ساتھ ادا کی تھی۔

جواب ۲:۔ فجر کا وقت محسوس ہے ہر کسی کو معلوم ہے تو تعلیم کی ضرورت نہیں تھی اور ظہر کے وقت میں تمیز کرنا مشکل ہے۔

جواب ۳:۔ فجر و عصر کی نماز تو پہلے سے پڑھتے تھے لہذا جبرئیل کے آنے کا مقصد تین نمازوں کی تعلیم تھی فجر و عصر تبعاً پڑھائی۔

جواب ۴:۔ بعض نے کہا ہے کہ تفاؤلاً ایسا کیا کیونکہ ظہر ظہور سے ہے تو دین کے ظہور کی طرف اشارہ ہے۔

زوال سے پہلے سایہ کو ظل جبکہ بعد والے کو عموماً فئی کہا جاتا ہے۔ شراک اصل میں تسمے کو کہتے ہیں یہاں مراد یہ ہے کہ جب زوال ہو چکا تخصیص مراد نہیں ہے۔

یہاں دنوں کی بات ہوگی جب سورج کعبے کے اوپر گذرتا ہوگا چونکہ سردیوں میں سایہ زیادہ ہوتا ہے اور گرمیوں میں استواء کے وقت کسی چیز کا کوئی سایہ نہیں ہوتا اور جب سورج دائرہ نصف النہار سے مغرب کی جانب جھکتا ہے تو اس کا سایہ معمولی ہوتا ہے اس وقت سایہ تسمے کی طرح ہوتا ہے۔

ہندوستان کے بعض غیر مقلدین نے اعتراض کیا ہے کہ سایہ اصلی کا استثناء اوقات میں جیسے کہ احناف کہتے ہیں حدیث سے ثابت نہیں۔

جواب:۔ یہ مسئلہ بدیہی ہے سمجھانے کی ضرورت نہیں اس کے بیان کے لئے احادیث ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ جب سورج سر پر ہوگا تو عندالاستواء کوئی سایہ نہیں ہوگا جب زمین وشمالاً سورج گذرے گا تو سایہ ہوگا حتی کہ سورج جتنا دور گذرے گا اتنا ہی سایہ بڑھے گا اگر اس کو تسلیم نہ کیا جائے تو ظہر کے وقت بلکہ استواء کے وقت عصر کا وقت داخل ماننا پڑے گا کیونکہ جو بلاد اقصی جنوب یا اقصی شمال میں واقع ہوں تو دوری کی وجہ سے وہاں استواء کے وقت شئی کا سایہ اس کے قد سے زیادہ ہوگا تو عصر کا وقت اس کو ماننا پڑے گا اگر سایہ اصلی کا استثناء نہ کریں تو۔

ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله بعض لوگ یہاں فی الصلی کا استثناء کرتے ہیں حالانکہ اس کی ضرورت نہیں یہ اس وقت کی بات تھی جب سایہ اصلی نہیں تھا جیسے کہ لفظ شراک سے معلوم ہوتا ہے۔

صلى العصر حين ... الخ یہ جملہ ائمہ ثلاثہ وصاحبین کی دلیل ہے کہ مثل اول پر ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور مثل ثانی میں عصر داخل ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ سے چار روایتیں ہیں۔ (۱) جمہور کی طرح (۲) متون کی یعنی مثلین (۳) مثل ثانی کا وقت مہمل ہوتا ہے عصر ظہر کے درمیان (۴) مثل اول ظہر حتما ہے مثل ثالث عصر حتما ہے مثل ثانی مشترک بینہما ہے۔ حضرت شاہ صاحب (2) نے اسی کو ترجیح دی ہے اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ تاخیر الظہر اکثر سفر میں مروی ہے معلوم ہوا کہ مثل ثانی مسافر معذور وغیرہ کے لئے مشترک ہے البتہ زیادہ مشہور روایت دوسری ہے۔ اس کی دلیل میں آگے باب کی روایت ہے۔

باب ماجاء في تاخير الظهر في شدة الحر عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوٰة فان شدة الحر من فيح جهنم۔

طریقہ استدلال یہ ہے کہ خطہ عرب گرم ہے مثل اول میں گرمی میں کمی نہیں آتی مثل ثانی میں کمی آجاتی ہے۔

اسی طرح ابوذر سے روایت ہے کہ نبی سفر میں تھے وضع بلال فاراد ان يقيم فقال ابرد ... حتى رأينا فيء التلول یعنی ٹیلوں کا سایہ دیکھا۔ عرب میں نیچے ریت سے بنے ہوتے ہیں جو منبسط ہوتے ہیں انکا سایہ تب نمودار ہوتا ہے جب مستقیم القامہ اشیاء کا سایہ مثل اول سے بڑھ جائے یا کم از کم مثل اول تک ہو جائے۔

دلیل ۳:۔ بخاری (3) کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کے متعلق مثال دیکر فرمایا کہ اہل تورات کو تورات دی گئی انہوں نے ظہر تک عمل کیا اس سے عاجز آ گئے ان کو بدلے میں ایک ایک قیراط دیا گیا اہل انجیل کو انجیل دی گئی تو عصر تک عمل کیا اور عاجز آ گئے بدلے میں ایک ایک قیراط دیا گیا اور اس امت نے عصر

---

(2) العرف الشذی علی الترمذی ص:۱۵۶ ج:۱

(3) صحیح بخاری ص:۷۹ ''باب من ادرک رکعۃ من العصر الخ''

سے مغرب تک عمل کیا اور دو دو قیراط بدلہ دیا گیا تو اہل کتاب نے اعتراض کیا کہ ہمارا عمل زیادہ ثواب کم اور انکا عمل کم اور ثواب زیادہ یہ کیوں؟ تو اللہ نے فرمایا کہ کیا میں نے تمہارا اجر کم کیا تو وہ کہیں گے کہ نہیں تو اللہ فرمائیں گے ذلک فضلی اوتیہ من اشاء۔

مطلب یہ ہے کہ وقت کم اور ثواب زیادہ اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے کہ مثل ثانی کے بعد عصر شروع ہو تو کم ہوگا اور اگر مثل اول کے بعد شروع ہو پھر تو عصر کا وقت ظہر سے بڑھ جائیگا۔

دلیل ۴:۔ جمعے کے دن عصر کے وقت تخلیق عالم کے بعد حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق ہوئی تو آدم علیہ السلام کا پیدا ہونا جنت میں جانا پھر نکالا جانا اس کا اندازہ ابن کثیر (4) نے لگایا ہے کہ یہ عرصہ ۸۰ یا ۹۰ سال بنتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر کا وقت دن بارہ گھڑیوں میں سے ایک گھڑی ہے۔البتہ احتیاط اسی میں ہے کہ مثل اول میں پڑھی جائے جبکہ عذر نہ ہو۔وجبت بمعنی غربت والفطر اسائم عطف تفسیری ہے۔

ثم صلی العشاء حین غاب الشفق امام شافعی سے مغرب کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ مغرب کا وقت اتنا ہے کہ آدمی وضو کرکے ستر عورت کرے اور نماز مغرب مع السنن والنوافل ادا کر سکے اس سے زیادہ تاخیر سے گناہ گار ہوگا۔ شافعیہ کے نزدیک مفتی بہ قول یہ ہے کہ وقت مغرب غروب سے شفق تک ہے۔ شفق کے غائب ہونے کے بعد عشاء کا وقت شروع ہو جاتا ہے اور یہ مذہب جمہور کا بھی ہے تو گویا امام شافعی کا دوسرا قول جمہور کے مطابق ہوا۔

پہلے قول کی دلیل میں حدیث باب کا یہ جملہ ہے کہ جبرئیل امین نے دونوں دنوں میں مغرب کی نماز ایک ہی وقت میں ادا فرمائی ہے۔

جواب ا:۔ یہاں مقصد وقت مستحب میں نماز پڑھنا ہے تو مستحب یہی ہے مگر بعد میں بھی وقت رہتا ہے۔

جواب ۲:۔ علامہ نووی (5) نے دیا ہے کہ مغرب کا وقت اس حدیث کے مطابق اگرچہ مختصر ہے لیکن مدنی روایت میں اس کا امتداد معلوم ہوتا ہے اور وہ سنداً حدیث جبرئیل سے زیادہ قوی ہے تو اس پر عمل کیا جائے

---

(4) البدایۃ والنہایۃ وکذا فی تفسیر الطبری فی تاریخہ ص ۵۵ ج ۱ ح ۱

(5) صحیح مسلم ص ۲۲۲، باب اوقات الصلوات الخمس۔

اور وہ مؤخر بھی ہیں۔

شفق:۔

اس سے کیا مراد ہے؟ تو حضرت عمرؓ امام شافعیؒ امام احمد اور ایک روایت میں امام مالک اور صاحبین فرماتے ہیں کہ شفق سے حمرۃ مراد ہے ابن عمر کا بھی یہی قول ہے۔ ابوحنیفہؒ حضرت ابوبکرؓ عائشہؓ ابی بن کعب ابن زبیر اور ایک روایت میں امام مالک اوزاعی ابوثور ابن المبارک کے نزدیک شفق سے مرد بیاض ہے حنفیہ کے مذہب کا مطلب یہ ہے کہ بیاض وحمرۃ دونوں ختم ہوجائے تو مغرب کا وقت ختم ہوجائیگا شوافع کے نزدیک بیاض اگر باقی ہو پھر بھی عشاء کا وقت شروع ہوگا۔ خلیل بن احمد کے قول سے شافعیہ کا استدلال ہے انہوں نے شفق کو حمرۃ قرار دیا ہے۔ دارقطنی (6) میں ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ الشفق الحمرۃ۔

جواب یہ ہے کہ اس روایت کو ابن خزیمہ نے موقوف قرار دیا ہے دلیل ۲ یہ ہے کہ بیاض ثلث لیل تک ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ مغرب کا وقت ثلث لیل تک ہو حالانکہ متعدد روایات اس پر ناطق ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلث لیل میں عشاء پڑھی ہے۔

ج:۔ بیاض النہار زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتا اور جو بیاض دیر تک رہتا ہے وہ بیاض النہار نہیں ہوتا ہے۔

حنفیہ کی دلیل آئندہ باب میں ابوہریرہ کی حدیث میں ہے ان اول وقت العشاء الآخرۃ حین یغیب الافق "افق تب غائب ہوتی ہے جب بیاض وحمرۃ دونوں غائب ہوں زیادہ صریح روایت" واٰخر وقت المغرب اذا اسود الافق "رواہ ابوداؤد (7) سواد مقابل ہے بیاض کا جب بیاض ختم ہوگا تو سودت آئے گی۔ معجم طبرانی (8) میں اس سے زیادہ صریح دلیل ہے ثم اذن للعشاء حین ذھب بیاض النھار وھو الشفق۔ دلیل ۳ طحاوی (9) نے اس طرح کہا کہ طلوع شمس سے پہلے حمرۃ ہوتی ہے اور اس سے پہلے بیاض ہوتا ہے تو حمرۃ اور بیاض دونوں صبح کے وقت میں داخل ہے مغرب صبح کے مقابلے میں ہے تو مغرب

---

(6) دارقطنی ص: ۲۷۲ ج: ارقم الحدیث ۱۰۴۵ "باب فی صفۃ المغرب والصبح" (7) رواہ ابوداؤد ص: ۶۳ ج: ا ولفظہ حین یسود الافق "باب المواقیت" (8) معجم کبیر بحوالہ مجمع الزوائد ص: ۳۳ حدیث ۱۲۸۷ (9) شرح معانی الآثار ص: ۱۱۲ ج: ا "باب مواقیت الصلوۃ"

میں بھی حمرۃ وبیاض دونوں داخل ہونے چاہئے۔ لغت سے بھی استدلال ہے مبرد فراء ثعلب نے شفق کو بیاض قرار دیا ہے البتہ بہت سارے فقہاء نے ابوحنیفہؒ کا اپنے قول سے رجوع نقل کیا ہے والیہ رجع الامام کماھو فی شروح المجمع وقال صدر الشریعۃ وبہ یفتی۔

شاہ صاحب یہاں بھی ظہر وعصر کی طرح جواب دیتے ہیں کہ حمرۃ سے پہلے مغرب کا وقت ہے بیاض کے بعد عشاء کا وقت ہے درمیان میں مشترک للمسافرین والمعذورین ہے۔

وحرم الطعام یہ عطف تفسیری ہے لوقت للعصر بالامس اس سے استدلال کر کے امام مالک فرماتے ہیں کہ ظہر وعصر کے درمیان چار رکعت کا وقت مشترک ہوتا ہے کیونکہ اسی وقت میں عصر وظہر پڑھی گئی۔

جواب:۔ظہر کی نماز کی انتہاء اس وقت ہوئی تھی جس وقت عصر کی نماز کی ابتداء ہوئی تھی ای فرغ من الظهر حينئذ لوقت العصر بالامس ثم صلى العصر حين كان ظل كل شئ مثليه اس سے استدلال کر کے اوزاعی اور اصطخری فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت اصفرار شمس تک ہے بعد میں باقی نہیں رہتا۔جمہور کے نزدیک عصر کا وقت مغرب تک باقی رہتا ہے۔اوزاعی کا استدلال آئندہ باب کی حدیث سے ہے وان آخر وقتها حين تصفر الشمس۔

جواب:۔ یہاں اوقات مستحبہ کا بیان ہے رہا نفس وقت تو وہ مغرب تک باقی رہتا ہے۔

جمہور کا استدلال اس روایت سے ہے من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر كمافى الصحيح۔

ثم صلى العشاء الآخرة آخرۃ کی قید اس لئے لگائی کہ عشاء کا اطلاق کبھی مغرب پر بھی ہوتا ہے تو آخرۃ کی قید لگائی تاکہ عشاء متعین ہو۔اس میں اختلاف ہے کہ عشاء کا وقت کب تک باقی رہتا ہے علامہ اصطخری کے نزدیک نصف لیل تک ہے۔اور یہی ایک روایت امام شافعی سے بھی ہے نہایہ میں امام شافعی سے تین قول نقل کئے ہیں ۔ا۔الی ثلث اللیل ۲۔الی نصف اللیل الا لمسافر ۳۔الی الفجر الثانی' تاہم مشہور روایت ان سے نصف اللیل والی ہے۔جمہور کے نزدیک صبح تک ہے ثلث لیل تک مستحب' نصف لیل تک مباح' صبح تک مکروہ ہے مگر ادا

ہو جائے گی۔اصطخری کی طرح امام مالک سے بھی ایک روایت ہے ان کا استدلال آئندہ باب میں وان آخر وقتها حین ینتصف اللیل۔جمہور کا استدلال ابوقتادہ کی حدیث سے ہے جو مسلم اور ابوداؤد (10) میں ہے۔

لیس فی النوم تفریط انما التفریط علی من لم یصل الصلوٰۃ حتی یجیء وقت الصلوٰۃ الاخری

یعنی جب فجر کا وقت آئے گا تو عشاء کا وقت ختم ہو جائے گا۔امام نووی نے اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے صرف امام اصطخری کا اختلاف نقل کیا ہے۔دوسرا استدلال یہ ہے کہ امام طحاوی نے متعدد احادیث مرفوعہ وموقوفہ (11) نقل کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فجر تک وقت رہتا ہے ابوہریرہ کی حدیث میں شطر اللیل تک کا لفظ ہے عائشہ کی حدیث میں حتی ذہب عامۃ اللیل کا لفظ ہے۔حضرت عمر کا خط ابوموسیٰ اشعری کو جسمیں ہے وصل العشاء ای اللیل شئت ولاتغفلہا ابوہریرہ سے پوچھا گیا ماافراط صلوۃ العشاء قال طلوع الفجر یہ سب طحاوی میں ہیں نیز ہم یہ کہتے ہیں کہ اس پر سب متفق ہیں کہ وتر عشاء کے تابع ہے اور نبی علیہ السلام نے عموماً وتر تہجد کے بعد پڑھے اور تہجد آخری حصے میں ادا فرمائی معلوم ہوا کہ آخری حصے تک وقت باقی رہتا ہے۔انکی مستدل روایت کا جواب نووی نے دیا ہے کہ معناہ وقت لادائها اختیار واما وقت الجواز فمستد الی طلوع الفجر الثانی ۔صاحب تحفۃ الاحوذی نے بھی شافعیہ کا مذہب فجر ثانی تک نقل کیا ہے ثم صلی الصبح حین اسفرت الارض۔

ھذا وقت الانبیاء یا اشارہ ہے اسفار کی طرف دلیل یہ ہے کہ ہذا مفرد ہے اور اسفار بھی مفرد ہے تو یہ دلیل ہوگی حنفیہ کی کہ اسفار وقت انبیاء ہے یا مذکور کی طرف ہے یعنی یہ اوقات مذکورہ انبیاء کے اوقات ہیں۔

اعتراض:۔ یہ انبیاء کے اوقات کیسے ہیں عشاء تو اس امت کی خصوصیت ہے۔

جواب ا:۔وقت عشاء خارج ہے مراد باقی ہیں عشاء تابع ہے للاکثر حکم الکل ہے۔عشاء سابقہ امتوں پر نہ ہونے کی ایک دلیل وہ روایت (12) ہے جس میں نبی علیہ السلام نے عشاء کی نماز کو مؤخر کر دیا اور لوگ

---

(10) صحیح مسلم ص:۲۳۹ ج:ا "باب قضاء صلوٰۃ الفائتۃ الخ" ابوداؤد ص:۰ے ج:ا "باب من نام عن صلوٰۃ اونسیہا"

(11) شرح معانی الآثار ص:۱۰۶ اور ۱۰۷ اور ۱۰۸ ج:ا (12) ایضاً رواہ الطحاوی فی شرح معانی الآثار ص:۱۰۷ ج:ا

انتظار کر رہے تھے تو آپ نے فرمایا کہ باقی لوگ سو گئے تم انتظار کر رہے ہو۔

۲۔طحاوی (13) میں ہے کہ جب آدم علیہ السلام کی توبہ قبول ہوئی تو دو رکعت بطور شکر کے پڑھی یہ وقت فجر کا تھا اور جب اسماعیل یا اسحٰق علیہما السلام کے بدلے میں دنبہ آیا تو شکرانہ کے طور پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نماز پڑھی وہ ظہر کا وقت تھا جب عزیر علیہ السلام دوبارہ زندہ ہوئے تو بطور شکر نماز پڑھی یہ وقت عصر تھا جب داؤد علیہ السلام کی توبہ قبول ہوئی تو اس وقت مغرب کا وقت تھا جس میں انہوں نے نماز شکر ادا فرمائی معلوم ہوا کہ عشاء کی نماز نہیں تھی۔

جواب۲:۔ابن العربی نے دیا ہے کہ توسیع اوقات میں تشبیہ ہے صلوٰت میں نہیں۔

جواب۳:۔عشاء کی نماز تھی مگر بطور فرض نہیں تھی۔

جواب۴:۔انبیاء پر فرض تھی امتیوں پر فرض نہیں تھی۔

جواب۵:۔جماعت فرض نہیں تھی انفرادی تھی۔

والوقت فیما بین هذین الوقتین

اعتراض:۔یہ لفظ مغرب کو شامل نہیں کیونکہ ایک ہی وقت تھا۔

جواب۱:۔یہاں مغرب مراد نہیں۔

جواب۲:۔مغرب مقدر ہے والوقت فیما بین ہذین الوقتین ووقت المغرب جیسے ''و سرابیل تقیکم الحر'' میں برد مقدر ہے ای تقیکم الحر والبرد۔

اعتراض:۔جس وقت نماز ادا کی گئی تھی وہ وقت داخل نہیں۔

جواب۱:۔وقتین سے مراد ابتداء صلوٰۃ وانتہاء صلوٰۃ ہے تو ما بین طرفین کو شامل ہوا۔

جواب۲:۔طرفین ظاہر تھے کہ طرفین تو ویسے بھی ہیں کیونکہ ان میں نمازیں پڑھی گئیں۔

---

(13) شرح معانی الآثار ص:۱۲۹ ج:۱ ''باب الصلوۃ الوسطی ای الصلوت''

باب منه

حدثنا هناد نا محمدبن فضیل محمد بن فضیل صدوق ہیں ان پر شیعہ ہونے کا الزام تھا امام نسائی ان کے بارے میں فرماتے ہیں لاباً س بہ۔

حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے کہ ہر نماز کے لئے اول وقت بھی ہوتا ہے اور آخر وقت بھی ہوتا ہے صلوٰۃ ظہر کا وقت زوال شمس کے بعد سے شروع ہوتا ہے اور آخر وقت حین یدخل وقت العصر وان اول وقت العصر یہ مبتداء ہے حین یدخل خبر ہے مبتداء پر خبر کے حمل کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ اتحاد وجودی ہو اور تغایر مفہوی ہو اگر اتحاد وجودی نہ ہو تو حمل صحیح نہیں اگر تغایر مفہوی نہ ہو تو حمل بے فائدہ ہے تو یہاں تغایر مفہوی نہیں اور ایسا حمل دوری ہوتا ہے۔

جواب:۔ جب خبر معروف چیز ہوتی ہے اس صورت میں حمل صحیح ہوتا ہے اور عصر کا اول وقت حین یدخل وقتہا اور آخر وقت حین تصفر الشمس اس روایت کی تفصیل ما قبل میں گذر چکی ہے۔

قال ابو عیسیٰ امام ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اعمش نے دو طریق سے نقل کی ہے ایک وہ باب والی حدیث جو ابو صالح سے مروی ہے جو کہ مرفوع ہے دوسری مجاہد سے مروی ہے جو کہ موقوف ہے تو امام بخاری فرماتے ہیں کہ مجاہد والی حدیث جو کہ موقوف ہے یہ زیادہ صحیح ہے ابو صالح کی مرفوع حدیث سے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ مرفوع روایت میں محمد بن فضیل ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اعمش نے اس روایت کو مرفوع بھی سنا ہو اور موقوف بھی سنا ہو کیونکہ محمد بن فضیل صحیحین کا راوی ہے محض اس بنیاد پر رد کرنا کہ مرفوعا روایت کرتا ہے صحیح نہیں۔

دوسری حدیث میں حاجب الشمس اس سے مراد کنارہ ہے جب سورج غروب ہوتا ہے اس کا کنارہ باقی رہتا ہے جو حاجب کی طرح لگتا ہے اس لئے اس کو حاجب کہتے ہیں۔

انعم ان یبردای زادو بالغ والشمس آخر وقتها اس کے دو طریقے ہیں اخر وقتہا اس کا مطلب ہے کہ آپ نے نماز کا وقت مؤخر فرمایا بہ نسبت اس کے جو کل تھا۔دوسرا طریقہ آخر وقتہا یہ منصوب ہوگا بنزع الخافض

قبل ان یغیب الشفق تاکہ مغرب کی نماز عشاء میں داخل نہ ہوجائے۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سائل کے جواب کو کچھ دیر تک مؤخر کیا جاسکتا ہے سائل نے آپ سے دودن پہلے سوال کیا تھا مگر آپ نے جواب کو عملی جواب کی بناء پر مؤخر کردیا۔

باب ماجاء فی التغلیس بالفجر

یہاں تک اجمالاً نماز کے اوقات مستحبہ کا بیان تھا۔ اب یہاں سے امام ترمذی اوقات مستحبہ کی تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ مغرب کی نماز کے بارے میں اتفاق ہے کہ تعجیل اولیٰ ہے عشاء کی نماز میں تاخیر ثلث اللیل تک مستحب ہے باقی تین نمازوں میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک تاخیر افضل ہے یہ مشہور روایت ہے البتہ شامی (1) نے بعض شراح ہدایہ سے نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک نماز کو اول وقت میں ادا کرنا افضل ہے الا یہ کہ کسی وجہ اور مصلحت پر تاخیر موقوف ہو یہ روایت غیر مشہور ہے شافعیہ کے نزدیک اول وقت میں ادا کرنا اولیٰ اور بہتر ہے۔ ان تینوں میں سے ایک نماز صبح ہے اس میں بھی اختلاف ہے صبح کی نماز میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تغلیس اولیٰ اور بہتر ہے ابوحنیفہ، ابویوسف، سفیان ثوری اور ایک روایت میں امام مالک کے نزدیک اسفار بہتر ہے حنفیہ کے نزدیک صبح کا وقت تین حصوں میں تقسیم ہوگا۔ ۱۔ سنتیں ادا کرنا ۲۔ فرض ادا کرنا ۳۔ اگر کسی وجہ سے نماز فاسد ہو تو اس کا اعادہ کرنا۔ امام محمد کے نزدیک ابتداء تغلیس میں ہوگی اور انتہاء اسفار میں۔ امام طحاوی (2) نے اس کو اختیار کیا ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے کہ امی عائشہ فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھاتے تھے ان کان ان مخفف عن المثقل ہے عورتیں نماز پڑھ کے واپس جاتی تھیں متلفعات بعض احادیث میں ہے متلففات ہے دونوں کا مطلب ایک ہے کہ چادر میں لپٹی ہوتی تھیں۔ ابن العربی نے فرمایا کہ

باب ماجاء فی التغلیس بالفجر

(1) شامی مع حاشیہ ابن عابدین ص ۳۵۹ ج ۲ مکتبہ بیروت

(2) شرح معانی الآثار ص ۱۳۲ ج ۱ "باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر الخ"

تلفع میں مبالغہ زیادہ ہے تلفف سے دونوں میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ہر متلفع متلفف ہے بلاعکس۔ مروط مرط کی جمع ہے اونی چادر کو کہتے ہیں جس میں خز وغیرہ شامل ہو اس روایت میں من الغلس کی تصریح ہے کہ عورتیں نماز پڑھ کے واپس جاتی تھیں تو اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔ غلس رات کے آخری حصے کے اندھیرے کو کہتے ہیں جس میں صبح کی روشنی ملی ہوئی ہو۔ مطلب یہ ہے کہ اتنی جلدی نماز پڑھتے تھے کہ پہچانی نہیں جاتی تھیں۔ نووی نے فرمایا کہ معرفت سے مراد نوعی ہے کہ معلوم نہیں ہوتا تھا کہ مرد جا رہا ہے یا عورت جا رہی ہے ثابت ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تغلیس کرتے تھے۔

جواب: من الغلس کی قید راوی کی ہے راوی نے جب لفظ ''مایعرفن'' کو دیکھا تو سمجھا کہ شاید اس وجہ سے نہیں پہچانی جاتی تھیں کہ اندھیرا تھا اس وجہ سے من الغلس کی قید لگائی لہٰذا یہ ٹکڑا حدیث کا نہیں ہے۔ دلیل ابن ماجہ (3) میں ہے یعنی من الغلس صریح دلالت کرتا ہے کہ یہ لفظ راوی کا ہے نہ کہ حدیث کا۔ اسی طرح طحاوی (4) میں ہے کہ مایعرفہن احد اس میں بھی غلس کا ذکر نہیں معلوم ہوا کہ یہ مدرج من الراوی ہے اس لئے علامہ عینی فرماتے ہیں کہ معرفت سے مراد معرفت شخصی ہے یعنی کہ یہ پتہ نہیں چلتا تھا کہ کون جا رہی ہے زینب ہے یا فاطمہ ہے اندھیرے کی وجہ سے نہیں بلکہ چادر کی وجہ سے۔

اس پر نووی نے اعتراض کیا ہے کہ اگر معرفت سے مراد معرفت شخصی ہو تو دن میں بھی معرفت شخصی نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ اگر عورت چادر میں خود کو ڈھانپ لے تو یہ پتہ نہیں چلتا کہ کون جا رہی ہے تو سوق حدیث کا ضیاع ہو جائے گا کیونکہ سوق حدیث اس وجہ سے ہے کہ اندھیرے اور روشنی میں فرق ہو۔

جواب:۔ معرفت سے مراد معرفت نوعی ہوتی تو مایعرفہن نہ ہوتا مایعلمہن ہوتا اب سوال یہ ہے کہ عورت کو دن میں نہیں پہچانا جاتا جبکہ پردے میں ہو جواب عورت کی ایک ہیئت ہوتی ہے جس کی وجہ سے پہچانی جاتی ہے۔

جواب ۲:۔ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ من الغلس کی قید مرفوع حدیث کا ٹکڑا ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ

---

(3) ابن ماجہ ص:۴۹ ''باب وقت صلوٰۃ الفجر''

(4) شرح معانی الآثار ص:۱۳۰ ج:۱

تغلیس سے مراد زمانی نہیں بلکہ مکانی ہے یعنی یہ مقصد نہیں کہ مسجد کے باہر اندھیرا رہتا کہ معرفت نہ ہو بلکہ مقصد یہ ہے کہ مسجد کے اندر اندھیرا رہتا تھا اسکی وجہ یہ ہے کہ مسجد کی چھت نیچی تھی دیواریں چھوٹی تھیں روشندان نہیں تھے تو مسجد میں دن کو بھی اندھیرا رہتا۔ گنگوہی صاحب فرماتے ہیں کہ یہ ممکن ہی نہیں کہ نماز کے بعد اتنا اندھیرا ہو کہ مسجد کے باہر کسی کا پتہ نہیں چلتا ہو کیونکہ طلوع فجر کے بعد اذان ہوتی ہے اس کے بعد سنتیں ادا کی جاتی ہیں اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم عموماً اضطجاع فرماتے تھے اس کے بعد نماز میں پچاس ساٹھ آیات تلاوت کرتے تھے اتنے اعمال کے باوجود بھی کیسے کہا جاسکتا ہے کہ نماز کے بعد اندھیرا ہوتا تھا۔

شافعیہ کا دوسرا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں اول وقت نماز پڑھنے کی فضیلت ہے مثلاً ام فروہ کی حدیث (5) سئل عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ای الاعمال افضل قال اول وقت الصلوٰۃ افضلھا اسی طرح علیؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ یا علی ثلاث لاتؤخرھا الصلوٰۃ اذاآنت اسی طریقے سے ابوداؤد (6) میں موجود ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس سے مراد اول وقت مستحبہ ہے۔

تیسرا استدلال صحیح بخاری (7) میں ہے کہ انسؓ سے پوچھا گیا کہ نبی علیہ السلام کی سحری اور نماز میں داخل ہونے کے درمیان وقت کتنا ہوتا تھا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ پچاس ساٹھ آیات۔

جواب:۔ یہ بات رمضان کی ہے ہمارے نزدیک بھی رمضان میں تغلیس ہے کیونکہ تاخیر نماز ہمارے نزدیک مقصود نہیں بلکہ تکثیر مصلین مقصود ہے رمضان میں چونکہ اکثر لوگ سحری کے لئے اٹھتے ہیں تو نماز میں لوگوں کی کثرت ہوتی ہے۔

چوتھا استدلال ابوداؤد (8) میں ابومسعود انصاری کی حدیث سے ہے۔

وصلی الصبح بغلس ثم صلی مرۃ اخری فاسفر بھا ثم کانت صلوتہ التغلیس

(5) ابوداؤد ص: ۶۷ا ''باب فی المحافظۃ علی الصلوات''

(6) وکذا رواہ احمد فی مسندہ ص: ۳۱۹ ج: احادیث ۲۷۱۷۳، ۲۷۱۷۴ و۲۷۱۷۵

(7) صحیح بخاری ص: ۸۱ ''باب وقت الفجر''

(8) ابوداؤد ص: ۶۲ ج: ۱ ''باب فی المواقیت'' شرح معانی الآثار ص: ۱۳۴ ''باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر''

حتیٰ مات ولم یعد الی ان یسفر۔

جواب:۔اس زیادتی کو خود ابوداؤد(9) نے رد کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو نقل کرنے والے صرف اسامہ بن زید ہیں جس کی یحیٰ بن سعید امام احمد دارقطنی نے تضعیف کی ہے اگر بالفرض تسلیم کرلیا جائے کہ یہ زیادتی صحیح ہے تو جواب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ بہت زیادہ جلدی نماز ادا فرمائی دوسری مرتبہ بہت زیادہ تاخیر سے نماز ادا فرمائی اس کے بعد درمیانہ وقت کو معمول بنایا۔

پانچواں استدلال جس کی طرف امام ترمذی نے اشارہ کیا ہے کہ ابوبکر وعمر بھی تغلیس کو مستحب فرماتے تھے۔

جواب:۔شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کے محض اجمال سے استدلال نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ حضرات تغلیس ہی میں شروع کرتے تھے اور اختتام اسفار میں کرتے تھے مگر آپ کے نزدیک تو اختتام بھی غلس میں ہے۔دلیل طحاوی(10) میں ہے کہ ابوبکر نے ایک دن صبح کی نماز میں سورۃ آل عمران پڑھی لوگوں نے کہا کہ قریب تھا کہ سورج طلوع ہوجاتا تو ابوبکر نے جواب دیا لو طلعت لم تجدنا غافلین۔اور عمرؓ(11) کے بارے میں ہے کہ ایک دن صبح کی نماز میں سورۃ بقرہ پڑھی لوگوں نے کہا کہ قریب تھا کہ سورج طلوع ہوجاتا تو حضرت عمر نے جواب دیا کہ لو طلعت لم تجدنا غافلین لہٰذا آپ کے لئے یہ روایت قابل حجت نہیں بن سکتی۔

باب ماجاء فی الاسفار بالفجر

اسفار کا معنی ہے صبح کا اچھی طرح واضح ہوجانا یعنی کہ روشنی خوب پھیل جائے عاصم بن عمر ثقہ ہے محمود بن لبید صحابی صغیر ہے۔

باب کی روایت حنفیہ کی مستدل ہے کہ صبح میں اسفار اولیٰ ہے۔امام ترمذی نے امام شافعی واحمد کی توجیہ

---

(9) ابوداؤد ص:۶۳ ج:۱ "باب فی المواقیت"

(10) طحاوی ص:۱۳۴ ج:۱

(11) ایضاً ص:۱۳۳

نقل کی ہے کہ معنی الاسفار کے یعنی فجر کا یقین ہو جائے۔ فجر کی تاخیر مراد نہیں یعنی یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جائے کہ وقت فجر کا ہے ابن ہمام نے اس توجیہ کو غلط قرار دیا ہے اسلئے کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر فجر کا یقین ہو تو اعظم اجر ہوگا اور اگر فجر کا وقت ابھی یقینی نہ ہو تو بھی نماز صحیح ہے اگرچہ ثواب زیادہ نہ ہوگا۔ اور یہ بات قطعاً غلط ہے کیونکہ تردد اور شک کی صورت میں تو نماز ہوتی ہی نہیں ثواب کیسے ملیگا۔ پھر نسائی (1) وغیرہ میں اسفرتم فہو اعظم للاجر یا بعض میں ہے کہ کلما اصبحتم فہو اعظم للاجر صریح علی التاخیر ہے اس میں تو مذکورہ توجیہ بھی نہیں چل سکتی۔

دلیل ۲:۔ صحیحین میں (2) ابن مسعودؓ کی روایت ہے۔

"ما رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ الا لمیقاتہا الا صلوتین صلوۃ المغرب والعشاء بجمع (یعنی مزدلفہ میں دونوں اکٹھی ادا فرمائیں) وصل الفجر یومئذ قبل میقاتہا"۔ لیس المراد منہ قبل الوقت بل المراد منہ قبل الوقت المعتاد

چونکہ عام طور پر وہ اسفار فرماتے تھے تو اس دن تعجیل اور تغلیس فرمائی تو قبل الوقت المعتاد ہوئی۔

دلیل ۳:۔ بخاری (3) میں ابو برزۃ الاسلمی کی روایت ہے وکان ینفتل من صلوۃ الغداۃ حین یعرف الرجل جلیسہ یہ مسجد نبوی کی بات ہے جہاں روشن دان وغیرہ یا چراغ نہیں ہوتے تھے اس کے باوجود ایک دوسرے کو اس وقت پہچانا جا سکتا ہے جب باہر روشنی کافی پھیل چکی ہو۔

دلیل ۴:۔ معجم طبرانی (4)' کامل لابن عدی (5)' مصنف عبد الرزاق (6) میں ہے کہ نبی صلی اللہ

باب ماجاء فی الاسفار بالفجر

(1) نسائی ص:۹۴ ج:۱ "باب الاسفار"

(2) صحیح بخاری ص:۲۲۸ ج:۱ "باب متی یصلی الفجر" صحیح مسلم ص:۴۱۷ ج:۱ "استحباب زیادۃ" الخ

(3) صحیح بخاری ص:۷۸ ج:۱ "وقت العصر"

(4) معجم کبیر بحوالہ مجمع الزوائد حدیث ۱۷۷۵ ص:۲۵

(5) کامل لابن عدی بحوالہ بالا (6) مصنف عبد الرزاق ص:۵۶۹ ج:۲ حدیث ۲۱۶۵ رواہ منصور عن علی رضی اللہ عنہ

علیہ وسلم نے بلال سے فرمایا نور بصلوٰۃ الصبح حتیٰ یبصر القوم مواقع نبلھم من الاسفار یہ بھی اسفار پر دال ہے۔

دلیل ۵:۔ ابراہیم نخعی فی روایۃ الطحاوی (7) فرماتے ہیں کہ ما اجتمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شیئ کما اجتمعوا علی التنویر۔

دلیل ۶:۔ تغلیس میں تقلیل جماعت ہوگی خاص کر آج کل لوگ امور دینیہ میں کاہلی برتتے ہیں اسفار میں تکثیر جماعت ہے اور تکثیر فی نفسہ بھی امر ممدوح اور مستحب ہے۔

قال الگنگوہی فی الکوکب کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تغلیس واسفار دونوں میں نماز پڑھی ہے یہ معلوم نہیں کہ کس وقت کی نماز استحباب کی وجہ سے پڑھی اور کس وقت کی عارض کی وجہ سے تو ہم نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات میں کوئی اشارہ الی الاستحباب ملتا ہے یا نہیں تو ابو رافع کی حدیث (8) میں صریح اشارہ دیا ہے اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر تو اسفار مستحب ہے اور تغلیس عارض کی وجہ سے تھا عارض کبھی یہ ہوتا کہ مثلاً شروع میں عورتیں مسجد میں حاضر ہوتی تھیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز جلدی پڑھتے تاکہ وہ اندھیرے میں گھروں تک واپس پہنچ جائیں یا کبھی سفر کا ارادہ ہوتا تو جلدی فرماتے۔

تیسری وجہ شاہ ولی اللہ نے ذکر کی ہے کہ اصل اسفار ہے لیکن شروع میں صحابہ تہجد پڑھتے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم غلس میں نماز ادا فرماتے کیونکہ اجتماع آسان تھا پھر جب لوگ بڑھ گئے ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجاً اور تہجد کا وہ اہتمام نہ رہا کیونکہ اب فرضیت ختم ہوئی تھی تہجد کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسفار میں نماز ادا فرمانا شروع کر دیا۔

شیخ الہند فرماتے ہیں کہ اصل تغلیس ہے نظراً الی الروایات لیکن جب اس میں کاہلی شروع ہوئی خاص کر آج کل تو عارض کی بناء اسفار کو مستحب کہا گیا اور ایسا ہو سکتا ہے کہ کبھی امر عارض میں امر اصلی سے زیادہ ثواب ہو اور یہی وجہ ہے کہ مسافرین کو اگر کسی کا انتظار نہ ہو تو تغلیس مستحب ہے اسفار نہیں۔ اسی طرح رمضان میں سحری

---

(7) شرح معانی الآثار ص:۱۳۶ ج:۱

(8) رواہ ابوداؤد ص:۲،۱۳۲ باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر' ایضاً مصنف عبدالرزاق ص:۵۷۳ ج:۲ حدیث ۲۱۸۲

کے وقت بیداری کی وجہ سے تغلیس میں اجتماع آسان ہے تو اسفار مستحب نہیں۔

باب ماجاء فی التعجیل بالظهر

حکیم بن جبیر ضعیف ہے امام ترمذی نے اس کی حدیث کو حسن قرار دیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک ان کی روایت قابل استدلال ہے امام ترمذی نے حکیم بن جبیر پر کافی کلام نقل کیا ہے اس میں یحیٰی سے مراد یحیٰی بن معین نہیں جیسے کہ ناسخ نے لکھا ہے بلکہ مراد اس سے یحیٰی بن سعید القطان ہے کیونکہ ابن معین حکیم کی حدیث کو قابل حجت سمجھتے تھے۔

حکیم بن جبیر نے ابن مسعود سے نقل کیا ہے ابواب الزکوٰۃ لمن تحل لہ الزکوٰۃ میں یہ روایت انشاء اللہ آ جائے گی۔

امام ترمذی نے یہاں بھی حسب عادت دو باب باندھے ہیں ایک تعجیل ظہر کے بارے میں اور ایک تاخیر ظہر کے بارے میں، امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ ظہر میں تعجیل اولی ہے مطلقاً یعنی صیفاً وشتاءً البتہ جو لوگ دور سے نماز میں شرکت کے لئے آئیں اور گرمی زیادہ ہو تو انکے لئے تاخیر کی گنجائش ہے اور جو لوگ ایک جگہ میں رہتے ہیں یا وہ قریب ہیں تو ان کے لئے تاخیر مناسب نہیں۔ امام مالک سے تین اقوال مروی ہیں۔

(۱) ظہر کی نماز اتنی مؤخر کرنا چاہئے کہ آدمی کا سایہ بقدر ایک ذراع ہو صیفاً وشتاءً یہ مستحب ہے۔

(۲) تعجیل مکروہ ہے وکان یقول ہی صلوٰۃ الخوارج واہل الاہواء۔

(۳) جلدی پڑھنا افضل ہے الا یہ کہ گرمی تیز ہو۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر گرمی زیادہ تیز ہو تو ابراد مستحب ہے امام ترمذی ونووی باوجود شافعی ہونے کے اس مسئلے میں امام شافعی کے خلاف ہیں بلکہ ترمذی نے تو امام شافعی پر نکتہ چینی کی ہے اس مسئلہ میں کما یجیٔ فانظر۔

پھر حنفیہ میں سے صاحب بحرالرائق نے لکھا ہے کہ گرمیوں میں مطلقاً تاخیر مستحب ہے عینی کی رائے یہ ہے کہ گرمیوں میں اگر باد و باران کی وجہ سے مثلاً ٹھنڈک پیدا ہو تو تاخیر مستحب نہیں جمعہ میں بھی دو قول ہیں صاحب بحرالرائق کے نزدیک حکمھا کحکم الظہر صاحب عمدۃ القاری نے لکھا ہے کہ جمعہ میں مطلقاً

تبکیر ہے۔

امام شافعی کا استدلال باب اول کی حدیث اول سے ہے جو حضرت عائشہ سے مروی ہے۔

مارایت احداً اشد تعجیلاً لنظهر من رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ولامن ابی بکر ولامن عمر۔

جواب ا:۔ حکیم بن جبیر ضعیف ہے کمامر لہذا روایت قابل استدلال نہیں رہی۔

جواب ۲:۔ یہ سردیوں پر محمول ہے اور نمبر۳ یا یہ شروع کا واقعہ ہے جو بعد میں منسوخ ہوا والناسخ سیجی ذکرہ۔

انکی دوسری دلیل روایت انس ہے جو باب اول میں دوسری روایت ہے۔

ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم صلی الظهر حین زالت الشمس۔

جواب ا:۔ یہ سردیوں کے زمانے پر محمول ہے۔

ان کی تیسری دلیل صحیحین میں جابر کی روایت ہے۔ کان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم یصلی بالهاجرة (1)

جواب:۔ یہ روایت معارض ہے قولی احادیث کے ساتھ اور عند التعارض ترجیح قولی احادیث کو ہوتی ہے۔

جمہور کی دلیل دوسرے باب میں ابو ہریرہ کی حدیث ہے۔

قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اذااشتد الحر فابردوا بالصلوٰة فان شدة الحر من فیح جهنم۔

فیح کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ایک سانس لینے پر دوسرا جوش مارنے پر۔ ''ابردوا'' ای ادخلوا الوقت فی البرد کمایقال انجد ای دخل فی النجد واعرق ای دخل فی العراق' گویا یہ گرمی جہنم کے سانس لینے یا جوش مارنے کی وجہ سے ہے۔

باب ماجاء فی التعجیل بالظهر

(1) صحیح بخاری ص:۷۷ ج:ا ''وقت الظهر عند الزوال'' صحیح مسلم ص:۲۲۵ ج:اولفظ اذاوقعت الشمس الخ

دوسری دلیل:۔ دوسرے باب کی دوسری روایت ہے عن ابی ذر کہ ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے تو مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا تو فرمایا ابرد پھر ارادہ کیا ان یقیم فقال ابرد پھر ارادہ کیا ان یقیم فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابرد حتی رأینا فئ التلول اور عرب کے ٹیلے منبسط ہوتے ہیں ان کا سایہ جب ہی نظر آتا ہے جب عام چیزوں کا سایہ کافی لمبا ہو جائے۔ یہاں بعض روایات میں اراد ان یقیم بعض میں ان یؤذن بعض میں ان یؤذن ویقیم ہے اس کا جواب وہی ہے روی کل بما حفظ او فہم کل بما لم یفہمہ الآخر۔

تیسری دلیل:۔ عن ابی سعید الخدری (2) فی البخاری مرفوعا ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔

چوتھی دلیل:۔ بخاری (3) میں ہے۔

عن انس قیل لانس کیف کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اشتد البرد بکر بالصلوٰۃ و اذا اشتد الحر ابرد بالصلوٰۃ ۔

اس میں قانون کلی کا بیان ہے۔

پانچویں دلیل:۔ نسائی و ابوداؤد (4) میں ہے عن ابن مسعود کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم گرمی میں ظہر کی نماز اس وقت پڑھتے جب سایہ تین سے پانچ قدم ہو جاتا اور سردیوں میں اس وقت پڑھتے کہ جب سایہ پانچ سے سات قدم تک ہوتا۔

چھٹی دلیل:۔ روی ابن حجر فی التلخیص الحبیر (5) عن مغیرۃ بن شعبۃ قال کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الابراد اس کو امام بخاری نے بھی محفوظ قرار دیا ہے۔

اس روایت سے امام شافعی کی مستدل کا مجموعی جواب ہوا کہ وہ روایت منسوخ ہے۔

---

(2) صحیح بخاری ص ۷۶ و ۷۷ ج ۱ ''باب الابراد بالظہر فی شدۃ الحر'' (3) ایضاً ص ۱۲۴ ج ۱ ''باب اذا اشتد الحر یوم الجمعۃ''

(4) نسائی ص ۸۸ ج ۱ ''آخر وقت الظہر'' ابوداؤد ص ۶۴ ج ۱ ''باب فی وقت صلوٰۃ الظہر''

(5) تلخیص الحبیر ص ۴۶۲ ج ۱ رقم الحدیث ۲۶۰

اعتراض الترمذی علی الشافعی:۔

امام ترمذی نے تاخیر والے قول کو اولی واشبہ بالاتباع قرار دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی صرف دور سے مسجد میں آنے والوں کے لئے ابراد کا حکم دیتے ہیں تو ترمذی فرماتے ہیں کہ یہ توجیہ تیح نہیں کیونکہ ابوذر کی حدیث اس کے خلاف جاتی ہے ابوذر فرماتے ہیں کہ ہم سفر میں تھے تو بلال نے اذان دینا چاہی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا پھر فرمایا یا بلال ابرد حاصل یہ کہ یہاں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں تھے اس کے باوجود ابراد کا حکم دیا حالانکہ سب صحابہ جمع تھے کسی کو دور سے آنا نہیں پڑتا تھا لہذا شافعیہ کی یہ بات درست نہیں۔

شیخ الہند فرماتے ہیں کہ امام ترمذی امام شافعی کا منشا نہیں سمجھ سکے امام شافعی کا منشا یہ ہے کہ اگر گرمی تیز ہوگی تو دور سے آنے میں مشقت ہوگی تو اصل وجہ مشقت ہے اور سفر میں مشقت بطریق اولی موجود ہے کیونکہ عرب میں بکثرت درخت بھی نہیں پھر پورا لشکر تھا تو ایک دو درختوں کے سائے تلے جمع ہونا بھی ناممکن تھا دھوپ بھی شدید تھی تو ابراد کا حکم فرمایا کیونکہ نماز کے لئے کھلی فضاء میں کھڑا ہونا پڑتا تھا۔

ابوذر کی روایت میں ہے ان شدۃ الحر من فیح جہنم قال الشاہ کشمیری یہاں سوال عقلی کہ شدت حر وضعف حر یہ قرب شمس وبعد شمس کی وجہ سے ہوتا ہے جب سورج سر پر آیا اور شعائیں عمودی ہوئیں تو زیادہ گرمی ہوئی ذرا سورج ہٹ گیا اور شعاعیں ترچھی ہوئیں تو گرمی کم ہوئی جہنم کی فیح کا کیا مطلب ہے؟

جواب:۔ قال الشاہ نجیب مفید فی مواضع عدیدۃ اشیاء کے ظاہری اور باطنی اسباب ہوا کرتے ہیں شریعت اسباب ظاہری کو نہ بیان کرتی ہے نہ نفی کرتی ہے شریعت اسباب باطنی کو بیان کرتی ہے حاصل یہ ہے کہ ٹھیک ہے گرمی کا سبب ظاہری سورج ہے لیکن اس کا سبب باطنی جہنم ہے یعنی سورج تپش جہنم سے اخذ کرتا ہے اور زمین پر پھینکتا ہے۔

اعتراض:۔ بعض خطوں میں زیادہ گرمی ہوتی ہے بعض میں کم مثلاً جون میں خط سرطان کے آس پاس کے بلاد میں زیادہ گرمی ہوتی ہے اور خط جدی میں سردی ہوتی ہے دسمبر میں جدی میں گرمی زیادہ اور خط سرطان میں سردی ہوتی ہے حالانکہ جہنم سے اخذ تو ہر وقت اور ہر جگہ کے لئے ہے۔

جواب:۔ بخاری (6) میں ہے کہ واشتکت النار الی ربها فقالت یا رب اکل بعضی بعضا فاذن لها بنفسین نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف مطلب یہ ہے کہ ایک طرف سانس لیتی ہے تو اس طرف ٹھنڈک ہو جاتی ہے دوسری طرف نکالتی ہے تو گرمی ہو جاتی ہے۔

اعتراض:۔ کبھی ایک خطے میں بعض جگہ گرمی بعض جگہ سردی ہوتی ہے یہ فرق کیوں؟

جواب:۔ جس طرح بارش کے لئے اللہ نے فرشتوں کو مقرر کیا ہے کہ کس جگہ کتنی بارش ہو اسی طرح اگر سورج اور جہنم کی تپش کو تقسیم کرنے کے لئے بھی فرشتے مقرر کئے ہوں تو یہ عین ممکن ہے یہ اللہ تعالیٰ کا ایک منظم نظام ہے۔

اصل اعتراض کا جواب یوں بھی ممکن ہے کہ حدیث میں تشبیہ مراد ہو اور تاخیر کا حکم شفقۃً علی الامامت ہو۔

باب ماجاء فی تعجیل العصر

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تعجیل اولیٰ ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر قبل اصفرار الشمس تک اولیٰ ہے۔ یہ مسئلہ فرعی ہے بنیادی اختلاف یہ ہے کہ عصر مثلین کے بعد داخل ہوتا ہے یا مثل اول کے بعد تو ائمہ ثلاثہ مثل اول کے بعد عصر کے شروع ہونے کے قائل ہیں تو انکے یہاں تعجیل اولیٰ ہے صاحبین اگرچہ عصر کے وقت کے شروع میں ائمہ ثلاثہ کا ساتھ دیتے ہیں کہ بعد مثل اول ہوتا ہے لیکن تاخیر عصر میں امام صاحب کے ساتھ ہیں ابوحنیفہؒ کے نزدیک مثل ثانی عصر کا وقت نہیں لہٰذا تاخیر اولیٰ ہے۔

ائمہ ثلاثہ کا پہلا استدلال صحیحین (1) کی روایت سے ہے کہ عصر کی نماز کے بعد ایک آدمی عوالی کو جاتا اور سورج مرتفع ہوتا۔

جواب ۱:۔ ممکن ہے کہ سواری پر جاتا ہو کیونکہ اس میں یہ ذکر نہیں کہ پیدل جاتا تھا۔

جواب ۲:۔ عوالی تین یا چار میل پر واقع ہے اس کی طرف ذہاب ایک گھنٹے میں ممکن ہے۔

---

(6) رواہ البخاری ص: ۷۷ ج: ۱ "باب الابراد بالظہر فی شدۃ الحر"

باب ماجاء فی تعجیل العصر

(1) صحیح بخاری ص: ۷۷ ج: ۱ "باب وقت الظہر عند الزوال الخ" صحیح مسلم ص: ۲۲۵ ج: ۱ "باب استحباب تقدیم الظہر الخ"

دوسرا استدلال روایت مسلم (2) سے ہے کہ عصر کی نماز کے بعد اونٹ کا نحر ہوتا پھر پکاتے اور غروب شمس سے پہلے کھاتے۔

جواب:۔ پکانا صحابہ کا اس طرح نہیں ہوتا تھا کہ مصالح اور روغن سے لبریز کرتے بلکہ کاٹ کر انگاروں پر رکھ لیتے پھر عرب نیم پختہ گوشت کو پسند کرتے تھے یہ کام بھی گھنٹہ ڈیڑھ سے زیادہ کا نہیں۔

تیسرا استدلال:۔ یصلی العصر والشمس مرتفعة۔(3)

جواب:۔ امام طحاوی (4) نے دیا ہے کہ محاورہ میں یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب سورج افق کے قریب ہو تو یہ تو ہماری دلیل ہے کہ افق کے قرب کی حالت میں نماز پڑھنا زیادہ اولیٰ ہے مثلاً ایک آدمی دوسرے سے کہے کہ میں مغرب سے بہت پہلے آؤنگا اور عصر کے بعد جائے تو دوسرا آدمی یہ کہے گا کہ وعدہ کب کا کیا تھا اور آئے کب؟ تو یہ کہے گا کہ دیکھو ابھی سورج بلند ہے تو یہ محاورہ عند الغروب پر دلالت کرتا ہے تعجیل پر نہیں۔

چوتھا استدلال وہ روایات جن میں اول وقت میں نماز کو افضل قرار دیا ہے۔

جواب ا:۔ اول وقت سے مراد اول وقت مستحبہ ہے۔

جواب ۲:۔ عمومات سے استدلال اس وقت صحیح ہوتا ہے جب نصوص مخصوصہ نہ ہوں یہاں مخصوص ہیں تو عمومات سے استدلال درست نہیں۔

پانچواں استدلال:۔ عن عائشہ (5) صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العصر والشمس فی حجرتها لم یظهر الفیء من حجرتها طریق استدلال یہ ہے کہ حجرہ چھوٹا تھا سایہ دیواروں پر تب چڑھتا جب سایہ مثلین سے کم ہوتا معلوم ہوا کہ مثل ثانی میں نماز ادا فرمائی ہے۔

جواب:۔ حجرے کا اطلاق مسقف وغیر مسقف دونوں پر ہوتا ہے اگر مراد مسقف ہو تو اس سے مراد حضرت عائشہ کا کمرہ ہوگا جس کا دروازہ مغرب کی طرف تھا۔ اس کی چھت نیچی تھی تو دھوپ اس وقت ظاہر ہوتی تھی جب سورج قریب الغروب ہو جاتا تھا اور اگر حجرے سے مراد غیر مسقف ہو تو چونکہ اس کی دیواریں چھوٹی

(2) رواہ مسلم ص: ۲۲۵ ج:ا "باب التبکیر بالعصر الخ" (3) رواہ البخاری ص: ۷۸ ج:ا "باب وقت العصر"
(4) شرح معانی الآثار ص: ۱۴۰ ج:ا "باب صلوٰۃ العصر ہل تعجل او تؤخر" (5) رواہ البخاری ص: ۷۸ ج:ا "وقت العصر"

چھوٹی ہوتی تھیں تو مغربی دیوار کا سایہ مشرقی دیوار پر تب پڑتا تھا جب سورج افق کے قریب ہو جاتا۔ حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ نقشہ حجرے کا اس طرح سے تھا کہ مسجد کا قبلہ جنوب کی طرف تھا اور حجرہ مع صحن مسجد کے مشرق کی طرف اور حجرے کا دروازہ مغرب کی طرف تھا جو مسجد میں کھلتا تھا تو حدیث کا مطلب یہ ہے کہ مسجد کی چھت کا سایہ دیواروں پہ تب چڑھتا جب سورج افق کے قریب ہو جاتا۔

چھٹی دلیل:۔ حضرت علاء(6) فرماتے ہیں کہ ہم حضرت انسؓ کے پاس گئے (یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب حضرت انس ضعیف ہو چکے تھے مسجد میں نہ آ سکتے تھے تو گھر میں اپنے اہل خانہ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے) تو ہم گئے تو فرمایا قوموا فصلوا العصر طریق استدلال یہ ہے کہ عصر ظہر کی نماز کے فوراً بعد پڑھی جو دال علی التعجیل ہے۔

جواب:۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم (7) نے فرمایا کہ ایسے امراء آئیں گے جو نمازوں میں تاخیر کریں گے حجاج کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ بہت تاخیر کرتے جمعہ کا خطبہ اتنا طویل کرتے کہ بعض بزرگ حضرات اشاروں سے ہی نماز پڑھ لیتے خوف کی وجہ سے تو چونکہ ظہر کی نماز بہت ہی تاخیر سے پڑھی گئی تھی پھر سنن ونوافل پڑھے ہونگے پھر انس کے پاس آ گئے تو ظاہر ہے کہ ضیافت وغیرہ ادا کی ہوگی تو عصر کا وقت تو ہو ہی گیا ہوگا اگر یہ مطلب بیان نہ کریں تو ظہر وعصر کا وقت ایک ماننا پڑے گا جو کہ بالاتفاق صحیح نہیں۔

مصنف ابن ابی شیبہ (8) کی روایت ہے کہ حضرت انس کے پاس باندی آئی کہ عصر کی نماز کا وقت ہو گیا ہے تو حضرت انس نے کہا نہیں یہاں تک کہ تیسری مرتبہ آنے پر حضرت انس نے نماز ادا فرمائی۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو دلیل تعجیل کی حضرت انس نے بیان فرمائی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تعجیل سے مراد تعجیل قبل اصفرار الشمس ہے دلیل یہ بیان فرمائی تلک صلوٰۃ المنافق یجلس یرقب الشمس الخ قام فنقر اربعاً (کنقر الغراب) الخ (9) یہاں چار سجدے ذکر کئے حالانکہ عصر میں آٹھ سجدے ہوتے ہیں لیکن چونکہ مصلی دین اسجد تین جسے نہیں ظاہر کرتا تو دو سجدے بمنزلہ ایک سجدہ کے ہو گئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غروب کے ڈر کی وجہ سے چار سجدے کر لیتا ہے تو جب اصفرار پڑھتا ہوگا اور اتنی تاخیر تو عندنا بھی مکروہ ہے۔

---

(6) رواہ ابوداؤد ص ۶۵ ج ۱ باب فی وقت صلوٰۃ العصر (7) روی بہ ذا الروایۃ ابوداؤد ص ۶۸ ج ۱ باب اذا اخر الامام الصلوٰۃ عن الوقت ایضا رواہ النسائی (8) مصنف ابن ابی شیبہ (9) ابوداؤد ص ۶۵ ج ۱ وقت العصر

قرنی الشیطن یہ کنایہ ہے غلبہ شیطان سے کہ اس وقت شیطان مسلط ہو جاتا ہے یا واقعۃً سورج بین قرنی الشیطن ہو جاتا ہے کہ سورج کے پجاریوں کے لئے معبود و مسجود بنے اور اپنے کارندوں کو یہ تاثر دے سکے کہ میری عبادت ہو رہی ہے۔ لعنہ اللہ

اسکی تائید حدیث (10) سے بھی ہوتی ہے کہ جب سورج طلوع ہوتا ہے تو شیطان اپنا سینگ اس کے ساتھ ملاتا ہے پھر زوال پھر غروب کے وقت یہی کرتوت کرتا ہے۔

اعتراض:۔ زمین گول ہے سورج ہر آن غارب و شارق ہے پھر تو مطلب یہ ہوگا کہ شیطان مسلسل سینگ لگائے رکھتا ہو۔

جواب:۔ افق متعدد ہیں یہ ہر افق پہ ٹھہرا رہتا ہے۔

اعتراض:۔ یہ تو وہی بات ہوئی کہ ہر وقت وہ سورج کے ساتھ رہتا ہے تو نماز کب پڑھی جائے۔

جواب:۔ ہر علاقے اور ہر افق کے الگ الگ شیطان ہوتے ہیں۔

اس کے مقابلے میں حنفیہ کی دلیل قرآن کی آیت ہے فسبح بحمد ربک قبل طلوع الشمس وقبل غروبہا تو عصر کے وقت نماز کو قبل الغروب قرار دیا جو تاخیر پر دلالت کرتا ہے مثل ثانی پر قبل الغروب کا اطلاق نہیں ہوتا۔

دلیل ۲:۔ اقم الصلوۃ طرفی النہار اور طرف کا اطلاق مثل ثالث پر ہوتا ہے۔

دلیل ۳:۔ آئندہ باب میں ام سلمہ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے تعجیل عصر پر ناراضگی کا اظہار کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کو تم سے جلدی پڑھتے تھے اور تم لوگ عصر کو ان سے جلدی پڑھتے ہو۔

اعتراض:۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اشد تعجیلا للظہر ہونا حنفیہ کے خلاف ہے۔

جواب:۔ یہ سردیوں کے موسم پر محمول ہے۔

دلیل ۴:۔ بریدہ کی حدیث ہے کہ جب بادل ہوں تو عصر کی نماز میں تعجیل کر لیا کرو (کہ کہیں غروب نہ ہو جائے) معلوم ہوا کہ اگر مطلع صاف ہو تو تعجیل نہیں کرنا چاہئے۔

---

(10) حوالہ بالا

دلیل ۵:۔ مسند احمد (11) میں عن رافع بن خدیج ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یامرنا بتاخیر صلوٰۃ العصر اس کو ترمذی نے لا یصح قرار دیدیا ہے۔

جواب:۔ عبدالواحد کی وجہ سے ترمذی نے یہ کہا ہے حالانکہ یہ متکلم فیہ راوی ہے موثقین جارحین سے زیادہ ہیں تو اس کی روایت حسن ہے۔

دلیل ۶:۔ معجم اور مصنف ابن ابی شیبہ (12) میں حضرت ابن مسعود اور حضرت علی کا عمل بتلایا گیا ہے کہ وہ تاخیر کرتے تھے۔

دلیل ۷:۔ عصر کا وقت بارہویں گھڑی ہے ابن جریر طبری نے یوں مثال دی ہے کہ عصر کا زمانہ کل ۸۳ سال کا ہے پورا دن ہزار سال کا تھا جب ۸۳ کی ہزار کی طرف نسبت کی تو یہ بارہواں گھنٹہ بنا معلوم ہوا کہ یہ وقت مثل ثانی کے بعد کا ہے۔

دلیل ۸:۔ وہ حدیث (13) جس میں ہے کہ تمہاری مثال اس اجیر کی طرح ہے جو عصر سے مغرب تک عمل کرے اور دو قیراط اجرت حاصل کرے اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظہر کے بہ نسبت عصر کا وقت کم ہے لہٰذا بعد مثل ثانی کے شروع ہوگا۔

دلیل ۹:۔ شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ عصر کی نماز کے وقت کے بارے میں صریح روایت موجود نہیں لیکن اشارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مثل ثانی میں ظہر کا وقت باقی رہتا ہے حتیٰ رأینا فی التلول یہ مثل اول کے بعد ہی ہوتا ہے پھر وضو اذان اقامت میں بھی وقت لگتا ہے تو یہ مثل اول میں نہیں ہوسکتا ابراد کی روایت میں بھی نماز مثل اول میں ادا نہ کی گئی۔ معلوم ہوا کہ مثل ثانی عصر کا وقت نہیں علاوہ ازیں اگر ظہر کی نماز مثل ثانی میں ادا کرے تو نماز ہوجائے گی ادا ہو یا قضاء کیونکہ نماز بعد الوقت بھی قضاء صحیح ہے اور اگر عصر کی نماز پڑھی تو نماز نہ ہوگی نہ قضاء نہ ادا کیونکہ قبل الوقت نماز درست ہی نہیں تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عصر کی نماز مؤخر کرکے پڑھی جائے۔

---

(11) مسند احمد ص:۴۶۲ ج:۵ حدیث ۱۵۸۰۵ ولفظ وکان یامر بتاخیر ہذہ الصلوٰۃ (12) بحوالہ مجمع الزوائد ص:۴۸ ج:۲ حدیث ۱۷۰۸ "باب وقت صلوٰۃ العصر" (13) رواہ البخاری فی صحیحہ ص:۷۹ ج:۱ "باب من ادرک رکعۃ من العصر قبل الغروب"

اعتراض:۔ حدیث جبرئیل میں ہے کہ جبرئیل نے مثل ثانی میں نماز عصر پڑھی تھی۔

جواب ا:۔ یہ حدیث سنداً حدیث جبرئیل سے قوی ہے۔

جواب ۲:۔ یہ متاخر ہے وہ متقدم تو یہ اس کے لئے ناسخ ہے ۔

دلیل ۱۰:۔ نماز عصر کے بعد چونکہ نوافل مکروہ ہیں تو تاخیر کی جانی چاہئے تاکہ نوافل کے لئے زیادہ سے زیادہ ٹائم نکالا جا سکے۔

امام محمد نے مؤطا (14) میں فرمایا ہے کہ:

تاخیر العصر افضل عندنا من تعجیلها الخ وفیه وقد قال بعض الفقهاء انما سمیت العصر لانها تعصر وتوخر

تو عصر کے مفہوم ہی میں تاخیر ہے۔

باب ماجاء فی وقت المغرب

حاتم بن اسماعیل صدوق ہے یزید بن ابی عبید ثقہ ہے۔ توارت بالحجاب غربت الشمس کے لئے تفسیر ہے۔

یہ مسئلہ متفق علیہا ہے کہ مغرب کا ابتدائی وقت غروب شمس سے ہے اس کے آخری وقت میں اختلاف گذر گیا ہے۔ قال بعض اہل العلم لیس لصلوۃ المغرب الا وقت واحد ای الوقت المستحب واحد ورنہ نفس وقت تو غیوبت الشفق تک باقی رہتا ہے اگر اشتباک النجوم تک تاخیر ہو تو مکروہ ہے تحریماً قبل الاشتباک تاخیر مکروہ تنزیہی ہے البتہ عذر کی صورت مستثنیٰ ہے مثلاً مسافر پڑاؤ کے لئے جگہ تلاش کرے یا صائم رمضان میں کھانے میں مشغولیت کی وجہ سے تاخیر کرے تو درست ہے ویسے تاخیر مکروہ ہے نماز بلا کراہیت صحیح ہو جائے گی۔

---

(14) مؤطا امام محمد ص: ۴۵

باب ماجاء فی وقت صلوٰۃ العشاء الآخرۃ

ابو بشر ثقہ ہے شعبہ نے اس کی روایت مجاہد وحبیب بن سالم سے کوضعیف قرار دیا ہے۔ بشر بن ثابت ثقہ ہے۔ حبیب بن سالم اوساط تابعین میں سے ہے قابل حجت ہے۔ نعمان بن بشیر صغار صحابہؓ میں سے ہے فرماتے ہیں کہ مجھے اس وقت کا علم سب سے زیادہ ہے یہ بطور تحدیث بالنعمۃ کہا اور جب عجب کا اندیشہ نہ ہو اور خصوصاً جب سامعین کو اپنی بات کی طرف متوجہ کرنا ہو تو ایسی بات کہنا صحیح ہے۔ یہ بات اسوقت کہی جب کبار صحابہ فوت ہو چکے تھے کیونکہ وہ بلا شبہ ان سے اعلم تھے۔

سقوط القمر کا مطلب غروب قمر ہے یہ وقت غروب شمس سے لیکر ڈھائی تین گھنٹے کے بعد ہوتا ہے موسموں کے اختلاف کی بناء پر۔

ترمذی کہتے ہیں کہ یہ روایت ابو بشر سے ہشیم نے نقل کی ہے مگر دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ ابوعوانہ کی روایت میں ابو بشر اور حبیب کے درمیان بشیر کا واسطہ ہے ہشیم نے یہ واسطہ ذکر نہیں کیا ترمذی فرماتے ہیں وحدیث ابی عوانۃ اصح عندنا کیونکہ اس کے متابع موجود ہیں۔

جواب ترمذی کو دیا گیا ہے کہ ہشیم کے بھی متابع موجود ہیں کمافی دارقطنی (1) دوسری بات یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ روایت ابو بشر کو بالواسطہ وبلاواسطہ دونوں طرح سے ملی ہو تو دونوں صحیح ہوگئیں۔

باب ماجاء فی تاخیر العشاء الآخرۃ

نماز عشاء کی تاخیر بالاتفاق مستحب ہے ثلث لیل تک اس کے بعد نفس وقت صبح صادق یا نصف لیل تک باقی رہتا ہے علی اختلاف القولین کمامر تفصیلاً۔

اعتراض:۔ لولا انتفاء ثانی بسبب وجود اول کے لئے آتا ہے مطلب یہ ہوگا کہ حکم تاخیر عشاء کا اس

باب ماجاء فی وقت صلوٰۃ العشاء الآخرۃ

(1) دارقطنی ص:۲۷۷ ج:ا رقم الحدیث ۱۰۴۶ و ۱۰۴۷

لئے نہیں دیا کہ اس میں مشقت ہے حالانکہ مشقت تو تب ہوتی جب حکم دیتے حکم سے پہلے مشقت کہا؟

جواب ا:۔ مشقت فی الخیال ہے کہ اگر تاخیر کا حکم دیتے تو مشقت ابھی سے خیال میں موجود تھی۔

جواب ۲:۔ یہاں عبارت بحذف المضاف ہے ان مصدریہ نے اشق کو بتاویل مصدر کے کردیا تو تقدیر یوں ہوگی لولا خوف المشقۃ اور خوف پہلے سے تھا تو لولا کا استعمال درست ہوا۔

باب ماجاء فی کراهية النوم قبل العشاء والسمر بعدها

سمر چاندکی روشنی کو کہا جاتا ہے عرب کا دستور تھا کہ چاندنی رات گھروں سے باہر ٹولیاں بنا کر قصہ گوئیاں کرتے تھے تو اس پر سمر کا اطلاق توسعاً ہوا۔

احمد بن منیع کے تین شیخ ہیں۔ (۱) ہشیم (۲) عباد (۳) اسماعیل۔ ترمذی نے اولاً ہشیم کو ذکر کیا ہے پھر کہا قال اخبرنا عوف اس سے مراد ابن ابی جمیلہ ہے یہ ثقہ ہے مقصد یہ ہے کہ ہشیم مدلس ہے اگر چہ ثقہ ہے ترمذی نے تصریح کردی ہے کہ یہ روایت عن کے ساتھ نہیں بلکہ اخبار کے ساتھ ہے۔ جمیعاً سے یہاں مراد عباد اور اسماعیل ہیں یہ روایت کرتے ہیں عون سے ہندی نسخوں میں اسی طرح ہے مصری نسخوں میں عوف آیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ تو کلام میں تصحیف یا تحریف ہوگئی اور عوف کی جگہ عون ذکر کیا گیا۔

عشاء سے پہلے نوم کی کراہیت اس وجہ سے ہے کہ جماعت کی فوتگی یا نماز کی تاخیر یا قضاء کا اندیشہ ہوتا ہے اور یہ سب امور شنیع ہیں اگر چہ بعض اشنع ہیں بعض سے۔ لہٰذا اگر اٹھنے کا یقین ہو یا کوئی انتظام کیا ہو تو پھر کراہیت نہیں ہوگی خصوصاً رمضان میں جب تراویح یا دیگر عبادات کا ارادہ ہو تو بلا کراہت جائز ہے۔ البتہ اس کی عادت نہیں ڈالنی چاہئے آدمی سست ہو جاتا ہے۔ حضرت عمرؓ ابن عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے اضطجاع قبل العشاء ثابت ہے اسی طرح بعض اسلاف سے بھی ثابت ہے اس میں یہی کہیں گے کہ ان کا ارادہ عبادت کرنے کا ہوا کرتا تھا۔

رہی یہ بات کہ نماز عشاء کے بعد باتیں کیوں مکروہ ہیں؟ اس کے دو پہلو ہیں ایک فضول باتیں کرنا

دوسرا کام کی باتیں دینی مشغلہ رکھنا یہ تو جائز ہے۔فضول باتیں اس لئے ناجائز ہیں کہ باتوں کی وجہ سے دیر سے سوئے گا تو تہجد سے محروم فجر بلا اہتمام پڑھنے بلکہ قضاء کا قوی اندیشہ ہے جیسے مسلم الثبوت میں ہے مقدمۃ الواجب واجب ومقدمۃ الحرام حرام تو مقدمۃ المکر وہ مکروہ ہوگا۔اور اگر باتیں عادۃ یقینا قضاء فجر کو مستلزم ہوں تو حرمت میں داخل ہیں خصوصاً دیر تک ٹی وی دیکھنا اس میں ڈبل گناہ ہے ایک ٹی وی دیکھنے کا دوسرا نماز کی قضاء کا۔

دوسری بات یہ ہے کہ النوم اخو الموت جس طرح آدمی چاہتا ہے کہ میری موت اچھی حالت میں آئے لہو ولعب میں نہیں تو چاہئے کہ نوم بھی اچھی حالت میں ہو۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ نیند کی وجہ سے آدمی کا تعلق عالم بالا سے قائم ہوجاتا ہے تو نوم جتنی اچھی حالت میں آئے گی اتنا تعلق گہرا ہوگا۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ دن بھر میں فضول باتیں گپ شپ دن کی نمازوں سے معاف ہوجاتی ہیں لیکن چونکہ عشاء کے بعد کوئی نماز ہے نہیں کہ جس سے گناہ معاف ہو لہٰذا اس سے اجتناب کرنا چاہئے۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ کبھی نیند میں موت بھی آسکتی ہے اور حدیث میں ہے من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ تو اگر کوئی گپ شپ کر کے سوئے گا ظاہر ہے کہ کلمہ سے محروم ہوگا۔

باب ماجاء فی رخصۃ السمر بعد العشاء

مقصد اس باب کے انعقاد سے یہ ہے کہ مطلق کلام بعد العشاء مکروہ نہیں بلکہ اس سے دینی ضرورت کی باتیں مستثنیٰ ہیں اور اس کے لئے دلیل کے طور پر حضرت عمر کی حدیث ذکر کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی سمر فرمایا کرتے تھے لامر من امور المسلمین تو اس پر اطلاق سمر کا توسعاً ہے۔

یسمر باب نصر سے ہے ترمذی فرماتے ہیں وقد اختلف اهل العلم الخ فكره قوم منهم السمر بعد العشاء ورخص بعضهم اذا كان في معنى العلم یا امر دین سے متعلق بات ہو جیسے کہ مجاہدین کا مشورہ یا مطالعہ وتکرار یا حوائج کے لئے کلام تو یہ جائز ہے۔دلیل اس کی ایک تو باب کی حدیث ہے۔دوسری دلیل

لاسمر الا لمصل اومسافر ہے(1) مصلی سے مراد متہجد ہے کہ تہجد میں نشاط پیدا کرنے کے لئے باتیں کرے تو جائز ہے یا مسافر سفر کاٹنے کے لئے باتیں کرے اسی کے حکم میں تکلم مع الزوجہ ہے اسی طرح سمر مع الضیف والمریض بھی ضرورت میں داخل ہے۔

ترمذی کا یہ کہنا کہ وقد روی ہذا الحدیث حسن بن عبید اس پر اعتراض ہے کہ یہ روایت حسن بن عبید سے نہیں البتہ مسند احمد میں ہے ابو معاویہ عن الاعمش سے ہے۔

باب ماجاء فی الوقت الاول من الفضل

اس باب میں ترمذی نے متعدد احادیث کی تخریج کی ہے مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ تعجیل اولی ہے۔ پہلی حدیث میں عبداللہ بن عمر العمری ضعیف ہے ترمذی اس کے بارے میں فرماتے ہیں ولیس ہو بالقوی عند اہل الحدیث قاسم بن غنام صدوق ہے مگر مضطرب الحدیث ہے۔ ام فروہ صحابیہ ہے عند البعض یہ ابوبکر صدیق کی ہمشیرہ ہے۔ اعمال سے مُراد اعمال جوارح ہیں۔ لہٰذا یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ایمان تو اس سے بہتر ہے کیونکہ ایمان عمل القلب ہے۔

اشکال:۔ بعض احادیث میں افضل نماز کو کہا گیا ہے بعض میں جہاد وغیرہ کو یہ کیا معمہ ہے؟

جواب ا:۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم معالج روحانی تھے تو سائل ومریض کی حالت کے مطابق نسخہ تجویز کرتے تھے۔

جواب ۲:۔ جس وقت جس چیز کی زیادہ ضرورت ہوتی تو اس وقت اسی کو افضل الاعمال کہا گیا۔

جواب ۳:۔ افضلیت کلی مشکک ہے اس کے افراد نماز جہاد وغیرہ ہیں فلا تعارض۔

یہ حدیث بظاہر حنفیہ کے خلاف ہے کہ ہر نماز میں تعجیل بہتر ہے۔

باب ماجاء فی رخصة السمر بعد العشاء

(1) رواہ احمد وابو یعلیٰ والطبرانی فی الکبیر والاوسط بحوالہ مجمع الزوائد ص:۶۲ ج:۲ حدیث ۱۷۶۲

جواب ا:۔ یہ روایت ضعیف ہے اس پر خود ترمذی نے دو اعتراض کئے ہیں۔ایک یہ کہ عمری لیس ہو بالقوی اسی طرح قاسم بھی مضطرب الحدیث ہے۔دوسرا اس کے سند و متن میں اضطراب ہے سند میں اضطراب اس طرح ہے کہ ترمذی میں قاسم عن عمتہ ہے ابوداؤد(1) میں عن جدتہ ہے بعض(2) روایات میں عن بعض امہاتہ آتا ہے تو ایک اس میں اضطراب ہے دوسری بات یہ ہے کہ امہات مجہولات ہیں۔اضطراب فی المتن یہ ہے کہ بعض(3) میں لاول وقتہا بعض میں لوقتہا فی روایۃ علی مواقیتہا وفی روایۃ علی میقاتہا اول ہے۔اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کرلیں تو اول سے مراد اول وقت اختیار و استحباب ہے نہ اول وقت جواز اور خود شافعیہ عشاء میں تاخیر کو مستحب سمجھتے ہیں تو وہ بھی اس حدیث کے عموم کے قائل نہیں۔تو حنفیہ نے اگر اسفروا بالفجر کی وجہ سے فجر میں تاخیر کا قول کیا یا ابردوا حدیث کی وجہ سے ظہر کی تاخیر کا قول کیا یا ادلہ کثیرہ کی وجہ سے عصر میں تاخیر کا قول کیا تو اس میں کیا حرج ہے؟

دوسری روایت ابن عمر کی ہے۔

الوقت الاول من الصلوٰۃ رضوان اللّٰہ والوقت الآخر عفو اللّٰہ۔

جواب ا:۔ اسکی سند تو پہلی حدیث سے بھی زیادہ ضعیف ہے اس میں عمری بھی ہے اور یعقوب بھی ہے جس کو امام احمد بلکہ جمہور محدثین نے کذاب قرار دیا ہے اسی وجہ سے بعض محدثین نے اس روایت کو موضوع قرار دیا ہے اگر بفرض محال تسلیم بھی کرلیں تو اول وقت سے مراد اول وقت اختیار ہے نہ کہ جواز اور اخیر وقت سے مراد وقت مکروہ ہے۔

تیسری حدیث علی ہے۔یا علی ثلث لاتؤخرھا الصلوٰۃ اذا آنت ای حانت وزناً ومعنیً ای حضرت۔

باب ماجاء فی الوقت الاول من الفضل

(1) ابوداؤد ص: ۶۷ ج: ۱ "باب فی المحافظۃ علی الصلوٰت"۔

(2) دار قطنی نے ان سب روایات کو لایا ہے ص: ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸ ج: ۱ "باب النھی عن الصلوٰۃ بعد صلوٰۃ الفجر وصلوٰۃ العصر"

(3) رواہ مسلم ص: ۶۲ ج: ۱ "باب بیان کون الایمان باللہ تعالیٰ افضل الاعمال الخ" ایضاً نسائی ص: ۱۰۰ ج: ۱ "فضل الصلوٰۃ لمواقیتھا"

جواب:۔ یعنی وقت مستحبہ سے مؤخر نہیں کرو کیونکہ خود شافعیہ تاخیر عشاء کے قائل ہیں۔ والجنازۃ اذا حضرت جنازہ اور سجدہ تلاوت کا حکم یہ ہے کہ اگر اسی وقت تیار ہو جائے تو اوقات مکروہ میں ادا کرنا صحیح ہے اگر چہ عند البعض مؤخر کیا جائے اوقات مکروہ سے اور عند البعض مؤخر نہ کیا جائے کیونکہ تعجیل فی الجنازۃ بھی امر ممدوح ہے۔ اگر جنازہ پہلے سے تیار ہو پھر تاخیر الی الاوقات المکروھۃ مکروہ ہے۔ کیونکہ اداء کما وجب ہونا چاہئے یہاں اداء کامل نہیں اور وجوب کامل ہے تو مکروہ ہے۔ والایم اذا وجدت لہا کفواً ایم سے مراد مطلق عورت بے شوہر ہے کیبرہ باکرہ مطلقہ متوفی عنہا زوجہا سب کو شامل ہے۔

حدیث ۵ حدیث عائشہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے موت تک اپنی نمازوں کو مؤخر کر کے نہیں پڑھا دار قطنی (4) میں الامرتین بھی آیا ہے اور یہی صحیح ہے تا کہ اشکال مشہور واقع نہ ہو کہ جبرئیل نے اخیر وقت میں پڑھائی اسی طرح مدینہ میں ایک آدمی کے سوال عن اوقات الصلوٰۃ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تاخیر سے پڑھائی ہے اس روایت کے مطابق جواب یہ ہوگا کہ حضرت عائشہ نے اپنے علم کے مطابق یہ فرمایا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ ہم بھی بالکل اخیر تک تاخیر کے قائل نہیں بلکہ وقت مستحب تک تاخیر کے قائل ہیں اور وقت مستحب درمیان والا ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس سے آپ کا استدلال بھی درست نہیں کیونکہ بالکل اخیر میں نماز نہ پڑھنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اول وقت میں پڑھی ہے۔ درمیان میں واسطہ بھی تو ہے۔

ھذا حدیث غریب ولیس اسنادہ بمتصل غرابت اسحاق بن عمر کی وجہ سے ہے۔ جسے ابو حاتم وغیرہ نے مجہول قرار دیا ہے اور عدم اتصال اس لئے کہ اسحاق کا سماع حضرت عائشہ سے ثابت نہیں مگر مستدرک حاکم میں یہ متصل عن عمرہ آئی ہے۔

باب ماجاء في السهو عن وقت الصلوٰة

جس کی عصر کی نماز فوت ہو جائے یعنی جماعت فوت ہو جائے یا وقت کامل فوت ہو جائے یا قضاء ہو جائے تو یہ تمام شنیع امور ہیں اگر چہ بعضہا اشنع من بعض۔ عصر کا وقت اس لئے کہا کہ یہ وقت معروفیت کا

(4) دار قطنی ص: ۲۵۸، رقم الحدیث ۹۷۹، باب النہی عن الصلوٰۃ بعد صلوٰۃ الفجر، الخ

ہوتا ہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو اہم سمجھا جائے فوت نہ کیا جائے نیز اس لئے بھی کہ عصر کی نماز صلوٰۃ وسطی ہے لہلہ و مالہ مرفوع کی صورت میں وتر بمعنی سلب ہوگا اور یہ نائب فاعل ہو نگے اور اهلہ و مالہ منصوب ہوں تو وتر بمعنی نقص ہوگا۔

یہ متعدی الی المفعولین ہوتا ہے تو نائب فاعل ضمیر مستتر ہوگی وتر میں اهلہ و مالہ مفعول بہ وتر کا ہوگا۔ یہ اس لئے کہا کہ مال و اہل جب چھینا جاتا ہے تو آدمی تنہا رہ جاتا ہے۔ یا یہ ماتور سے ہے اس کو کہا جاتا ہے جس کا کوئی قتل کیا جائے نہ قصاص لیا جائے نہ دیت وصول کی جائے تو نماز نہ پڑھنے کی وجہ سے بھی اس کا اہل ہلاک ہوا نہ قصاص ملا نہ دیت ملی۔

باب ماجاء في تعجيل الصلوٰة اذا اخرها الامام

محمد بن موسیٰ کی توثیق ابن حبان نے کی ہے ابن حجر نے کہا ہے کہ اس میں لین ہے سلیمان ضبعی صدوق ہے زاہد ومائل الی الشیعہ ہے ابو عمران الجونی ترمذی نے کہا کہ اسمہ عبد الملک بن حبیب ثقہ ہے اماتۃ الصلوٰۃ کا مطلب یہ ہے کہ اپنے وقت سے نماز کو مؤخر کیا جائے اور جب اپنے وقت سے مؤخر کی جائے گی تو نماز بے روح و بے جان ہو جائے گی۔

امام نووی نے اس حدیث کا مطلب اس طرح بیان کیا ہے کہ امراء نمازوں کو وقت مستحبہ سے خارج کریں گے تو آدمی کو چاہئے کہ وقت مستحبہ پر نماز پڑھے گویا جماعت پر وقت مستحبہ کو ترجیح حاصل ہے قضاء صلوٰۃ مراد نہیں کیونکہ امراء نماز مؤخر کرتے تھے قضاء نہیں کرتے تھے۔

محققین علماء نے نووی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ اس سے قضاء صلوٰۃ مراد ہے اور ولید وحجاج کبھی نمازوں کو قضاء بھی کرتے تھے۔ مصنف عبد الرزاق (1) میں ہے کہ عطاء کہتے ہیں کہ ظہر کی نماز کے لئے ولید خطبہ دے رہا تھا میں نے نماز پڑھی پھر عصر کی نماز میں نے اشاروں سے پڑھی خوفاً۔ ابو جحیفہ کے

باب ماجاء في تعجيل الصلوٰة اذا اخرها الامام

(1) مصنف عبد الرزاق ص: ۳۸۵ ج:۲ حدیث ۳۷۹۵

ساتھ بھی ایسا ہوا۔ ابن عمر کے بارے میں آتا ہے کہ وہ حجاج کے ساتھ نمازوں میں شریک ہوتے تھے۔ جب حجاج نے تاخیر شروع کی تو آنا چھوڑ دیا۔

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ نماز اگر مؤخر ہو جائے تو آدمی کو کیا کرنا چاہئے؟ حنفیہ کی قدیم روایت میں اس کی کوئی صراحت نہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ نماز پڑھ لے پھر نماز میں شریک ہو جائے اگر فائدہ ہو پھر شرکت کے بعد پہلی نماز فرض شمار ہوگی یا دوسری تو شافعیہ سے اس بارے میں تین قسم کی روایات ہیں۔ ا۔ جماعت کی نماز فرض پہلی نفل ہوگی۔ ۲۔ اکملہما فرض دوسری نفل ۳۔ مشہور روایت یہ ہے کہ اول فرض ثانی نفل یہی حنفیہ واحمد کا مذہب ہے اور قانون کے مطابق ہے۔ کیونکہ جب نماز پڑھی تو ذمہ فارغ ہوا اب اس کے ذمے فرض ہے ہی نہیں تو فرض کیسے ادا کرے گا۔ البتہ شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نیت دوسری میں نفل کی نہ کرے بلکہ پہلی نماز کی نیت کرے اگرچہ واقع نفل ہی ہوگی۔

مسئلہ ثانیہ یہ ہے کہ ایک دفعہ نماز پڑھ لی ہے اور جماعت حاضر ہے تو کونسی نمازوں میں شرکت کرسکتا ہے حنفیہ کے نزدیک فقط ظہر وعشاء میں کرسکتا ہے باقی میں نہیں جبکہ شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک پانچوں نمازوں میں شرکت کرسکتا ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا استدلال باب کی روایت سے ہے جس میں تقیید وتخصیص نہیں تو ہر نماز میں شرکت جائز ہے۔

حضرت مدنی فرماتے ہیں کہ یہاں دوصورتیں ہیں ایک اختیار کی اور دوسری اضطرار کی۔ اختیار یہ ہے کہ آدمی پر جبر نہ ہو نہ خطرۂ فساد ہو تو اس وقت فقط دو نمازوں میں شرکت کرسکتا ہے زیادہ میں نہیں اگر حالت اضطرار ہے یا اندیشہ فساد کا ہے تو پانچوں نمازوں میں شرکت کرسکتا ہے اضطرار یہ ہے کہ امام جائر سے مثل قتل وغیرہ سزا کا اندیشہ ہو۔

حالت اختیار میں حنفیہ کی دلیل وہ روایات ہیں جن میں ان اوقات میں نماز کو مکروہ قرار دیا گیا ہے۔ دارقطنی (2) میں ابن عمر کی روایت ہے کہ جب تم نماز پڑھ لو تو فجر ومغرب کے علاوہ نماز میں شرکت کرو اور اگرچہ یہاں عصر کا ذکر نہیں لیکن جس علت کی بناء پر فجر کی جماعت میں شرکت ممنوع ہے وہی علت عصر میں بھی ہے یعنی انکے بعد نفل کا ممنوع ہونا۔

---

(2) دارقطنی بحوالہ حاشیہ نمبر ۶ ترمذی ۲۸

دلیل ۲:۔ ابوداؤد (3) میں ہے لا تصلوا الصلوٰۃ فی یوم مرتین خود شافعیہ دوسری نماز کو نفل قرار دیتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اس کو اعادہ کہنا غلط ہے کیونکہ اعادہ تو تب ہوتا کہ اس کو فرض کہا جاتا۔

وقت مغرب میں اگر چہ نفل پڑھنا تو صحیح ہے مگر نماز کی تین رکعات ہونے کی بناء پر شمولیت نہیں کر سکتا کیونکہ اگر تین ہی پڑھے تو ایک رکعت نفل تو ممنوع ہے نبی علیہ السلام نے بتیرا سے ممانعت فرمائی ہے اور اگر چار بناتا ہے تو مخالفت امام لازم آتی ہے جو کہ ممنوع ہے اس لئے سوائے ظہر و عشاء کے اور کوئی چارہ نہیں۔

اعتراض:۔ ابوداؤد (4) و ترمذی میں حضرت یزید بن اسود کی روایت ہے کہ حضور علیہ السلام نے فجر کی نماز پڑھائی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو دیکھا کہ دو آدمی الگ بیٹھے ہوئے ہیں اور نماز میں شرکت نہیں کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا کر وجہ پوچھی تو انہوں نے جواب دیا کہ ہم اپنی نماز پڑھ چکے تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آئندہ ایسا نہ کرو بلکہ جب ایسا اتفاق ہو جائے تو جماعت میں شریک ہو جایا کرو۔ دیکھئے اس حدیث میں خود فجر کا قصہ ہے۔

جواب ۱:۔ علامہ تقی الدین سبکی فرماتے ہیں کہ کسی حکم عام سے عند وجود دلیل حکم کے مورد کا استثناء جائز ہے اور یہاں دلیل وہ روایات ہیں جن کی رو سے فجر کی نماز کے بعد نفل ممنوع ہیں۔

جواب ۲:۔ شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ یزید بن اسود کی اسی طرح باب کی روایت مبیح ہے جبکہ نہی کی احادیث محرم ہیں اور عند التعارض ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

جواب ۳:۔ حضرت شیخ الہند فرماتے ہیں کہ ان صحابہ نے قاعدہ کے تحت شرکت نہیں کی تھی کیونکہ ایک نماز دو دفعہ نہیں پڑھی جاتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نقطہ نظر کی اصلاح فرمائی کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے کیونکہ ظہر و عشاء میں شرکت صحیح ہے البتہ مورد حکم چونکہ دوسری احادیث سے معلوم تھا اس لئے اسے ذکر نہیں فرمایا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعد النوم نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فرمایا قد نمت یا رسول اللہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا انما الوضوء علی من نام مضطجعا یہاں مورد حکم نوم نبی ہے مگر آپ نے اس سے سکوت فرمایا تا کہ ابن عباس کے ذہن میں اس قاعدے نے جو کلیت کی شکل بنائی ہے

(3) ابوداؤد ص: ۹۳ ج: ۱ "باب اذا صلی فی جماعۃ ثم ادرک جماعۃ یعید" (4) ابوداؤد ص: ۹۲ ج: ۱ "باب فیمن صلی فی منزلہ ثم ادرک الجماعۃ الخ"

اس کی اصلاح فرمائے۔

باب ماجاء فی النوم عن الصلوٰۃ

ثابت بنانی ثقہ ہے عابد ہے روزانہ ختم قرآن کرتے تھے حضرت انس وابن عمر وعبداللہ بن مغفل سے انکی روایات ہیں۔عبداللہ بن رباح الانصاری اوساط تابعین میں سے ہے۔

نوم میں تفریط نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اس نیت سے نہیں سوتا کہ مجھ سے نماز قضاء ہو بلکہ جاگنے کا للصلوٰۃ ارادہ ہوتا ہے اور انتظام کر چکا ہو۔تفریط فی الیقظہ یہ ہے کہ دیکھتے دیکھتے نماز قضاء کرے۔یہ روایت مختصر ہے مسلم، ابوداؤد(1) میں تفصیل ہے۔پھر اس میں کلام ہوا ہے کہ یہ واقعہ کس سفر میں پیش آیا ہے عند البعض جب مکہ کی طرف سفر کر رہے تھے تو سفر حدیبیہ میں پیش آیا عند البعض سفر تبوک میں مسلم وابوداؤد میں ہے کہ سفر خیبر میں پیش آیا اور یہی زیادہ صحیح ہے۔

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں کہ ایک آدمی وقت مکروہ میں بیدار ہوا یا وقت مکروہ میں اس کو نماز یاد آئی تو وہ اسی وقت نماز پڑھ سکتا ہے ظاہر حدیث کی وجہ سے۔حنفیہ کے نزدیک وقت مکروہ کے خروج کا انتظار کرے پھر پڑھ لے۔

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں نہی عن الصلوٰۃ فی اوقات مکروہۃ ہے جیسے کہ ابن عمر کی روایت بخاری(2) میں ہے۔

قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذ اطلع حاجب الشمس فاخروا الصلوٰۃ حتیٰ ترتفع واذا غاب حاجب الشمس فاخروھا حتیٰ تغیب۔

گویا شافعیہ جواز کی روایات کو عموم پر رکھتے ہیں اور نہی کی روایات کی تاویل کرتے ہیں اور حنفیہ نہی کو عموم پر رکھتے ہیں اور باب کی روایات میں تاویل کرتے ہیں کہ یہاں وقت صلوٰۃ سے مراد وقت صحیح ہے۔

باب ماجاء فی النوم عن الصلوٰۃ

(1) صحیح مسلم ص:۲۳۸ ج:۱ "باب قضاء الفائتۃ الخ" ابوداؤد ص:۶۹ ج:۱ "باب فیمن نام عن صلوٰۃ اونسیھا"

(2) صحیح بخاری ص:۸۲ ج:۱ "باب الصلوٰۃ بعد الفجر حتی ترتفع الشمس"

چونکہ بعض صحابہ کے ذہن میں یہ بات تھی کہ اگر نماز قضاء ہو جائے تو اسی وقت میں ادا کرنا پڑے گی مثلاً فجر کی فجر میں اس کی تائید ابوداؤد(3) کی حدیث سے ہوتی ہے کہ صحابہؓ نے دوسرے دن کہا کہ ہم نماز پڑھ لیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اللہ تم کو ربوا سے روکتے ہیں اور تم سے ربوا چاہیں یعنی یہ نہیں ہوسکتا۔ فقط جب یاد آئے تو قضاء کرو دوبارہ اسی نماز کے وقت میں پڑھنا ضروری نہیں۔ یا اذا شرط کے لئے ہے بمعنی ان کے ہے یعنی ان ذکرہا یعنی اگر یاد آ جائے کیونکہ اگر یاد نہ ہو تو وہ مکلف نہیں۔ حنفیہ نے ترجیح نہی کی روایت کو دی ہے کیونکہ لیلۃ التعریس میں نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں ادا نہیں کی بلکہ کوچ کر کے آگے اداء کر لی۔ معلوم ہوا کہ مطلق مراد نہیں۔

ابن حجر نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا چلنا وہاں سے کراہت وقت کی وجہ سے نہ تھا بلکہ اثر شیطان کی وجہ سے تھا۔

جواب:۔ شیطان کا اثر تو طلوع وغروب کے وقت بھی ہوتا ہے جیسے حدیث میں ہے کہ طلوع وغروب کے وقت سورج شیطان کے دوسینگوں کے درمیان ہوتا ہے تو ہماری بات مان لیں کہ ان اوقات میں نماز درست نہیں۔

مصنف عبدالرزاق (4) میں ہے عطاء کی مرسل روایت ہے کہ دو رکعت وہیں پڑھیں تو اس وقت نماز ثابت ہوئی۔

جواب:۔ عطاء کی مراسیل ضعیف ترین شمار کی جاتی ہیں۔

نووی نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کوچ اس لئے کیا کہ صحابہ اس مقام میں قضاء حاجت میں مصروف تھے۔

جواب:۔ قضاء حاجت سے فراغت کی صورت میں بھی نماز ادا کی جاسکتی تھی۔ دوسری بات یہ ہے کہ نماز یہاں پڑھ کر قضاء حاجت آگے بھی کی جاسکتی تھی۔

نووی وابن حجر کے اعتراضات کا مجموعی جواب یہ ہے کہ صحیح روایت (5) میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

---

(3) سنن ابی داؤد ولم احد بلفظہ لکن رواہ دار قطنی ص:۳۷۲ ج:ا رقم حدیث ۱۴۲۶و ۱۴۳۱ (4) ص:۵۸۸ ج:ا حدیث ۲۲۳۸

(5) انظر ابوداؤد ص:۷۰ ج:ا

چلتے رہے حتیٰ اذا ارتفعت الشمس وفی روایۃ فلماارتفعت الشمس وابیضت وفی روایۃ فلمارفع راسہ الی الشمس قد بزغت وفی روایۃ حتیٰ ابیضت الشمس یہ دلیل ہے اس بات کی کہ چلنے کا غایۃ ارتفاع شمس تھا اور اصفرار کی وجہ سے چلے۔

اعتراض:۔ انتظار شمس تو وہیں بھی کیا جا سکتا تھا۔

جواب:۔ وہ وادی ایسی تھی کہ اس میں شیطان کا اثر تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ٹھہرنا پسند نہیں فرمایا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عرب کا خطہ گرم ہے وہاں فجر کے فوراً بعد سفر شروع کرنا پڑتا ہے تو ظاہر بات ہے کہ جتنی دیر بیٹھ کر انتظار ارتفاع شمس کا کریں اس سے اچھا ہے کہ کوچ کریں تا کہ منزل قریب ہو۔

اس کے علاوہ شافعیہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ بھی اس حدیث کے عموم پر عمل نہیں کر سکتے کیونکہ جب آدمی بیدار ہوتا ہے یا نماز یاد آتی ہے تو طہارت حاصل کرے گا قضاء حاجت وغیرہ کرے گا تو فوراً نماز کے آپ بھی قائل نہیں ہوئے جو کہ اذا کا ظاہر مقتضی ہے جب آپ تخصیص ضروری سمجھتے ہیں تو ہم بھی روایات نہی کی وجہ سے تخصیص کریں گے۔

باب ماجاء فی الرجل یقضی الصلوٰۃ

اس حدیث کے متعلق بحث وہی ہے جو اوپر کے باب میں تھی۔ ائمہ ثلاثہ اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ اذا ذکرہا فی وقت او غیر وقت یعنی مکروہ وقت میں۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ اذا ذکرہا فی وقت الاداء او وقت القضاء۔ ویروی عن علی الخ کا مطلب بھی یہی ہے کہ فی وقت الاداء او غیر وقت الاداء ای القضاء۔

ویروی عن ابی بکرۃ الخ مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک آدمی عصر کی نماز وقت پر نہ پڑھ سکے یہاں تک کہ غروب شروع ہو جائے اور اب پوری نماز نہیں پڑھ سکتا تنگی وقت کی وجہ سے تو عصر کی نماز میں انتظار غروب کا نہ کرے بخلاف فجر کے کہ اس میں طلوع کا ایسی صورت میں انتظار کرے۔

یہاں تک کہ اگر غروب سے پہلے تکبیر تحریمہ کا وقت فقط ملے تو کر کے شروع کر دے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ جیسا کہ اصول کی کتب میں مصرح ہے کہ فجر میں وجوب کامل ہوتا ہے اب اگر وقت طلوع میں نماز ادا کرے گا تو اداء

کما وجب نہ رہے گی۔ اور عصر میں اصفرار کے بعد وقت ناقص ہے تو وجوب ناقص تو ادا بھی ناقص کر سکتا ہے کیونکہ ادا کما وجب ہے۔ اور اگر مغرب کی نماز کا وقت داخل ہوا اور یہ ابھی عصر کی نماز پڑھ رہا ہے تو یہ تو اور بہتر ہے۔

دلیل ا:۔ من درك من العصر ركعة قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر یہ حدیث آگے آرہی ہے۔

دلیل ۲:۔ آئندہ باب میں ہے کہ حضرت عمر نے عند الغروب عصر کی نماز پڑھی ہے۔ حضرت ابوبکرۃؓ کی حدیث ہمارے خلاف نہیں کیونکہ اسکی سند بیان نہیں کی گئی ہے لہذا اس سے استدلال صحیح نہیں۔ اسی طرح اگر حضرت علی کی حدیث کا مطلب اگر وہ ہو جو ائمہ ثلاثہ بتاتے ہیں تو جواب یہ ہوگا کہ یہ بلا سند اور موقوف ہے جو احادیث مرفوعہ کے مقابلے میں حجت نہیں۔

باب ماجاء في الرجل تفوته الصلوٰت بايتهن يبدأ

ابوالزبیر صدوق ہے مگر تدلیس کرتے تھے۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ خندق کے دن چار نمازیں قضاء ہوئیں تھیں ظہر و عصر و مغرب و عشاء۔ نسائی (1) میں ہے کہ تین قضاء ہوئیں تھیں ظہر و عصر و مغرب۔ مؤطا (2) میں ہے کہ دو قضاء ہوئی تھیں ظہر و عصر۔ صحیحین (3) میں ہے کہ ایک یعنی عصر قضاء ہوئی تھی۔

بعض حضرات نے صحیحین کی روایت کو ترجیح دی ہے اور ترمذی کی حدیث کا جواب دیا ہے کہ ابوعبیدہ کا سماع عبداللہ سے ثابت نہیں۔ لیکن یہ مسئلہ اختلافیہ ہے کہ ابوعبیدہ کا سماع عبداللہ سے ثابت ہے یا نہیں؟ اس لئے محقق بات یہ ہے کہ غزوہ خندق ۲۴ دن تک جاری رہا تھا کبھی شدت آتی تو نمازیں قضاء ہو جاتیں کبھی ایک کبھی دو یا تین۔ باقی ترمذی و نسائی کی روایت میں کوئی تعارض نہیں نسائی کی روایت اصل پر

باب ماجاء في الرجل تفوته الصلوٰت الخ

(1) نسائی ص:۱۰۲ ج:۱ "باب کیف یقضی الفائت من الصلوٰۃ" (2) مؤطا بحوالہ معارف السنن ص:۱۰۸ ج:۲

(3) صحیح بخاری ص:۸۳ ج:۱ "باب قضاء الصلوٰت الاولی الخ" صحیح مسلم ص:۲۲۶ ج:۱ "باب التغلیظ فی تفویت صلوٰۃ العصر"

مبنی ہے کہ تین نمازیں قضاء ہوئی تھیں جبکہ ترمذی کی روایت میں چار تو سعاؤ کر ہے کہ عشاء کی نماز نہ پڑھی تو مجازاً اس کو قضاء کہا حالانکہ قضاء نہیں ہوئی تھی۔

ترمذی نے اس باب میں دوروایتیں ذکر کی ہیں پہلی میں ہے کہ پہلے ظہر کی نماز پڑھی پھر عصر پھر مغرب پھر عشاء یعنی قضاء نمازوں میں بھی ترتیب رکھی اور اداء کو بھی ان پر مرتب کیا حضرت جابر کی روایت میں ہے کہ عصر کی نماز قضاء ہوئی تو بعد الغروب پہلے عصر کی نماز پڑھی پھر مغرب کی۔ اس لئے ترتیب کا مسئلہ پیدا ہوا کہ قضاء میں بھی صاحب ترتیب کے لئے ترتیب ضروری ہے اور اس کے بعد اداء میں بھی پھر اس ترتیب کی کیا حیثیت ہے؟ تو امام شافعی کے نزدیک ترتیب مسنون ومستحب ہے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک واجب ہے فوائت میں بھی اور فوائت مع الاداء میں بھی۔ ثمرہ خلاف یہ ہوگا کہ اگر صاحب ترتیب نے قضاء نمازوں کو غیر مرتب پڑھ لیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اعادہ واجب ہے مثلاً عصر کی قضاء ہوئی اور مغرب کی اَدا کر لی تو اولاً عصر کی اداء کر کے ثلاثہ کے نزدیک پھر مغرب کا اعادہ کرے گا جبکہ امام شافعی کے نزدیک اعادہ ضروری نہیں صرف قضاء شدہ نماز کا اعادہ کرے۔ پھر اگر کوئی نماز پڑھ رہا ہے اور دوران نماز قضاء شدہ یاد آ جائے تو ابن العربی فرماتے ہیں کہ اگر وہ منفرد ہے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور اگر مقتدی ہے تو نماز مع امام مکمل کر کے بعدہ ترتیب وار اعادہ کرے۔

امام شافعی کا استدلال ابن عباس کی حدیث سے ہے اذا نسی احدکم صلوٰۃ فذکرھا وھو فی صلوٰۃ مکتوبۃ فلیبدأ بالتی ھو فیھا لیکن ابن العربی (4) نے اس کو ضعیف ومنقطع ونا قابل استدلال قرار دیا ہے۔

جمہور کا استدلال باب کی دونوں حدیثوں سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ترتیب وار نماز پڑھی قال الشافعی فی جوابہ یہ عمل ہے اور عمل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا جب تک قولی حدیث نہ ہو۔

صاحب ہدایہ نے استدلال اس طرح کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ترتیب وار نماز ادا کرنے کے بعد ثم قال صلوا کما رأیتمونی اصلی ابن حجر وزیلعی نے کہا ہے کہ یہاں ثم کا لفظ صاحب ہدایہ نے صحیح نہیں

---

(4) عارضۃ الاحوذی ص:۲۳۶ ج:۱

لایا کیونکہ یہ ارشاد ان نمازوں کے بعد نہیں فرمایا تھا بلکہ مالک بن حویرث جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چند دن گذارنے کے بعد جارہے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صلوا الحدیث لہٰذا بجائے ثم کے واؤ مناسب رہتا۔ تو مطلب یہ ہوتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ترتیب وار نماز پڑھی اور ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح نمازیں پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اعتراض:۔ جب یہ اداء کے بارے میں فرمان ہے تو قضاء کی ترتیب وجوباً ثابت نہ ہوئی۔

جواب:۔ مدنی فرماتے ہیں کہ اداء کا وہی امر قضاء کا امر ہوتا ہے قضاء کے لئے مستقل خطاب نہیں ہوتا لہٰذا صلوا کا امر للاداء والقضاء جمیعاً ہے۔

جواب ۲:۔ لانسلم ان الوجوب لایثبت بالعمل بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم قرآن میں مجمل ہو اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل تفسیر ہو اس کے لئے تو اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے جیسے اقیموا الصلوٰۃ مجمل ہے تعداد رکعات نبی کے عمل سے معلوم ہوئی اور فرض بھی ہے۔

دلیل ۲:۔ مؤطا مالک (5) میں ابن عمر کی حدیث ہے۔

من نسی صلوٰۃ من صلوتہ فلم یذکرھا الا وھو مع الامام فاذا سلم فلیصل صلوتہ التی نسی ثم لیصل بعدھا الصلوٰۃ الاخری۔

یہ روایت دار قطنی (6) وبیہقی میں بھی ہے انہوں نے اس کو موقوف قرار دیا ہے۔

دلیل ۳:۔ مسند احمد وطبرانی (7) میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب کی نماز پڑھی پھر صحابہؓ سے پوچھا کہ نماز عصر تم نے پڑھتے ہوئے مجھے دیکھا تو صحابہ کے انکار پر پہلے عصر کی پڑھی پھر مغرب کی۔

پھر ائمہ ثلاثہ کا آپس میں اختلاف ہے کہ ترتیب کن چیزوں سے ساقط ہوتی ہے۔ تو حنفیہ کے نزدیک

---

(5) مؤطا مالک بحوالہ عارضۃ الاحوذی ص:۲۳۴ ج:۱

(6) دار قطنی ص:۴۰۰ ج:۱ رقم حدیث ۱۵۴۳ و ۱۵۴۴ "باب الرجل یذکر صلوٰۃ وھو فی اخریٰ" سنن کبریٰ للبیہقی ص:۲۲۱ ج:۲ "باب من ذکر صلوٰۃ وھو فی اخری الخ"

(7) مسند احمد وطبرانی کبیر بحوالہ مجمع الزوائد ص:۸۷ ج:۲ حدیث ۱۸۱۷

کثرت فوائت سے یعنی جب نمازیں پانچ سے زیادہ قضاء ہوجائیں۔ ۲۔نسیان سے ۳۔ضیق وقت سے کہ اتنا وقت رہ جائے جس میں فقط وقتی ادا کی جاسکتی ہے فائتہ نہیں تو ان صورتوں میں ترتیب ساقط ہوجائے گی۔امام مالک واحمد کے نزدیک کثرت فوائت کے باوجود بھی ترتیب ساقط نہیں ہوتی نسیان کے بارے میں امام مالک کے دوقول ہیں علامہ عینی کہتے ہیں کہ معتمد ترین قول مالک یہ ہے کہ نسیان کی وجہ سے ترتیب ساقط ہوجائے گی۔

اس باب کی دوسری حدیث حضرت جابر کی ہے کہ حضرت عمر خندق کے دن کفار قریش کو برا بھلا کہہ رہے تھے وجہ یہ ہے کہ ان کی نمازیں ان کی وجہ سے رہ گئیں تو عمر نے عرض کیا یارسول اللہ ما کدت ان اصلی الخ اس جملے کی تقریر میں شراح کے مابین اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ عصر کی نماز پڑھی ہی نہیں یعنی میں پڑھتے پڑھتے رہ گیا یہاں تک کہ سورج غروب ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تسلی دی کہ میں نے بھی نہیں پڑھی یعنی جنگ کی شدت سے نماز اگر مؤخر ہو تو اس میں حرج نہیں۔بعض نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ نماز عند الغروب پڑھ لی چونکہ یہ باوضو تھے اور نبی اور دیگر صحابہؓ بے وضو تھے تو نہ پڑھ سکے تو عدم فرصت للوضوء والصلوٰۃ جمیعاً کی وجہ سے نماز مؤخر ہوگئی اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ صحابہؓ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہؓ نے بھی موضع بطحان میں اتر کر نماز کے لئے وضو کر کے نماز پڑھی معلوم ہوا کہ وہ غیر متوضی تھے۔

اشکال:۔ یہ حدیث حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے کہ اگر چہ فقط تحریمہ کا وقت ہی کیوں نہ ہو اس دن کے عصر کی نماز پڑھے گا اور قضاء نہ کریگا کیونکہ ادائے مکروہ قضاء سے افضل ہے۔حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کو مؤخر کر دیا وقت مکروہ کی وجہ سے۔

جواب:۔ اس میں حنفیہ کے اقوال مختلف ہیں جن اقوال سے جواز ثابت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر چہ یہ مکروہ ہے مگر قضاء سے پھر بھی بہتر ہے۔

جواب۲:۔ نماز مؤخر ہوگئی قصداً نہیں کی تھی کیونکہ وقت ہی نہیں ملا عمرؓ نے پڑھ لی چونکہ وہ باوضو تھے۔

باب ماجاء فی الصلوٰۃ الوسطی انها العصر

سعید سے مراد سعید بن المسیب ہیں۔حسن سے مراد حسن بصری ہے کبار تابعین میں سے ہے۔

۱۲۰ اصحابہ سے ملاقات کی ہے یہ روایت حسن بصری کی سمرۃ بن جندب سے ہے اس میں اختلاف ہے کہ حسن بصری کا سماع سمرہ سے ثابت ہے یا نہیں؟ تین اقوال ہیں۔

ا۔شعبہ کے نزدیک ثابت نہیں۔۲۔نسائی کا قول ہے کہ فقط عقیقہ والی حدیث ثابت ہے۔۳۔ترمذی بخاری ابن مدینی کا قول ہے کہ سمرہ سے بیسیار احادیث سنی ہیں جیسے کہ ترمذی نے تصریح کی ہے۔

قال ابوعیسیٰ قال محمد قال علی بن عبد اللہ حدیث الحسن من سمرة حدیث حسن وقد سمع عنه

اس میں بھی اختلاف ہے کہ علی سے حسن کا سماع ثابت ہے یا نہیں؟ تو محدثین کی اکثریت عدم سماع کی قائل ہے لیکن صوفیاء وبعض محدثین سماع کے قائل ہیں۔وجہ یہ ہے کہ حسن بصری کی ولادت شہادت عمر سے دو سال قبل ہوئی پھر حضرت عثمان کی خلافت تک مدینہ میں رہے یہ زمانہ ۱۴یا۱۵سال کی عمر کا تھا پھر بصرہ آئے اس وقت بصرہ میں دو علماء مرجع طلباء وعلماء تھے ایک ابن سیرین دوسرے حسن بصری شہادت عثمان غنیؓ کے بعد علیؓ نے کوفہ کو دارالخلافہ بنایا اور بصرہ وکوفہ قریب قریب ہیں۔تو ۱۴تک آپ کا مدینہ میں رہنا پھر بصرہ میں قیام پزیر ہونا انکی ملاقات علی وسماع کی قوی دلیل ہے۔

یہ ضرورت (اثبات سماع) اس لئے پیش آئی کہ تصوف کے تین سلسلے سوائے نقشبندوں کے حضرت علیؓ کے ان کی وساطت سے مروی ہیں اگر سماع ثابت نہ ہو تو انقطاع لازم آئے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ صلوٰۃ وسطی (جو قرآن وحدیث میں مبہم ہے وہ) صلوٰۃ عصر ہے۔ یہی ابوحنیفہ واحمد کا مذہب ہے۔

۲۔عند البعض صلوٰۃ وسطی معلوم نہیں۔

۳۔عند البعض ہر نماز صلوٰۃ وسطی ہے۔

۴۔عند البعض ہر جمعے کی نماز صلوٰۃ وسطی ہے۔

۵۔عند البعض وتر صلوٰۃ وسطی ہے کیونکہ یہ فرض ونفل کے درمیان واسطہ ہے۔

۶۔امام مالک وشافعی کے نزدیک صبح کی نماز صلوٰۃ وسطی ہے۔لیکن خود محققین شافعیہ امام شافعی کی اس

بات سے متفق نہیں۔نووی فرماتے ہیں۔

والذی یقتضیه الاحادیث الصحیحة انها صلوٰة العصر وهو المختار

اصولاً بھی امام شافعی کا مذہب یہی ہونا چاہئے قال الشافعی اذا صح الحدیث فهو مذهبی واضربوا بمذهبی علی عرض الحائط اور یہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

۷۔عند البعض صلوٰۃ وسطی صلوٰۃ المغرب ہے پہلے دن کی دو نمازوں کے بعد رات کی دو نمازیں ہوتی ہیں۔

۸۔عند البعض صلوٰۃ الوسطی صلوٰۃ العشاء ہے کیونکہ یہ رات کے دو طرف کے درمیان واقع ہے۔سب سے زیادہ معتمد ترین قول ابوحنیفہ واحمد کا ہے۔

وجہ یہ ہے کہ متعدد روایات اس کی تائید کرتی ہیں مثلاً باب کی اول حدیث میں ہے والصلوٰۃ الوسطی صلوٰۃ العصر دوسری حدیث میں ہے قال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم الوسطی صلوٰۃ العصر اسی طرح مسلم(1) ومؤطا(2) میں ہے کہ حضرت عائشہ نے اپنے مصحف میں لکھوایا تھا حافظوا علی الصلوٰت والصلوٰۃ الوسطی وصلوٰۃ العصر۔

اعتراض:۔ یہاں صلوٰۃ العصر کا عطف ہوا ہے صلوٰۃ وسطی پر اور عطف مقتضی تغایر ہوتا ہے معلوم ہوا کہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔

جواب:۔یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ عطف ہر جگہ مغایرت کے لئے ہو کیونکہ بعض علماء نے تصریح کی ہے کہ اگر عطف صفات کا ہو تو ذکر عطف وترک عطف دونوں جائز ہیں جیسے ولکن رسول اللّٰہ وخاتم النبیین یہاں عطف کے باوجود تغایر نہیں۔

باب ماجاء فی الصلوٰة الوسطیٰ الخ

(1) صحیح مسلم ص:۲۲۷ ج:۱''باب الدلیل لمن قال الصلوٰۃ الوسطی الخ''

(2) مؤطا مالک ص:۱۲۱''الصلوٰۃ الوسطی''

باب ماجاء فی کراهیة الصلوٰة بعد العصر وبعد الفجر

وھو ابن زاذان۔ جب شیخ ابن زاذان کی تصریح کردے تو ترمذی تشریح کی ضرورت محسوس نہیں کرتے ہیں جب شیخ فقط منصور کہے پھر ترمذی ہو ابن زاذان کہہ کر اس کی تشریح کرتے ہیں یہ منصور ثقہ ہیں۔ ابو العالیہ کا نام رفیع ہے۔ پھر ابن عباس نے بذات خود یہ حدیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنی بلکہ صحابہ سے سن کر روایت کی ہے مرفوعاً کہ بعد الفجر طلوع تک اور بعد العصر غروب تک نماز نہیں۔ جن اوقات خمسہ میں نماز کی ممانعت ہے وہ یہ ہیں ا۔ ایک بعد صلوٰۃ الفجر الی طلوع الشمس ۲۔ بعد العصر الی الاصفرار ۳۔ وقت الطلوع ۴۔ وقت الغروب ۵۔ وقت الزوال یعنی عند استواء الشمس ان اوقات میں نماز کی حیثیت میں اختلاف ہے۔ داؤد ظاہری اور بعض دوسرے اہل ظواہر کے نزدیک ان اوقات میں نماز بلا کراہیت جائز ہے اور نہی کی تمام روایات کو منسوخ مانتے ہیں حنفیہ دونوں قسم کے اوقات میں فرق کرتے ہیں کہ بعد الفجر طلوع تک اور بعد العصر اصفرار تک تو قضاء کی آدائیگی صحیح ہے وقتی نماز بھی درست ہے نوافل مکروہ ہیں صلوٰۃ جنازہ اگر اسی وقت حاضر ہو یا سجدۂ تلاوت اسی وقت واجب ہو تو صحیح بلا کراہت ہے باقی اوقات ثلاثہ میں فوائت اور نوافل سب حرام ہیں۔ البتہ اس دن عصر کی نماز پڑھنا عند الغروب جائز ہے۔ صلوٰۃ جنازہ وسجدہ تلاوت اگر اسی وقت لازم ہو تو صحیح ہے اسی وقت میں اگرچہ فی روایۃ اس کو مؤخر کرنا بھی بہتر ہے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ان اوقات میں فرائض پڑھنا جائز ہے چاہے وقتی ہو یا فوائت نفل میں تفصیل ہے امام احمد کے نزدیک نوافل ان اوقات میں مکروہ ہے البتہ عرفہ کے دن جہاں جمع بین الظہر والعصر ہوتی ہے تو عصر کے بعد ظہر کی دو رکعت پڑھ سکتا ہے اسی طرح فجر کی دو رکعت سنت بعد الفجر پڑھ سکتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک نوافل مکروہ مطلقاً ہیں۔ نماز جنازہ وسجدہ تلاوت جائز ہے نفل بعد الفجر قبل الطلوع اور قبل الاصفرار بعد العصر جائز ہے مع الکراہیت۔

امام شافعی کے نزدیک وہ نوافل جو ذوات الاسباب المتقدمۃ ہوں تو جائز ہیں جیسے تحیۃ المسجد جسکا سبب دخول مسجد ہے اسی طرح صلوٰۃ کسوف صلوٰۃ رکعتی الطواف نماز جنازہ وسجدہ تلاوت اسی طرح نوافل متواردہ یعنی

جن کے پڑھنے کی عادت ہو جائز ہیں جمعے کے دن نوافل استواء کے وقت جائز ہیں امام ابو یوسف بھی جمعہ کے دن عندالاستواء جواز نوافل کے قائل ہیں۔

استدلال جمعے کے بارے میں ابوداؤد(1) میں ابوقتادہ سے مروی حدیث سے ہے۔

عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انه کرہ الصلوٰۃ نصف النهار الایوم الجمعة

حرم کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث (2) ہے۔

یا بنی عبد مناف لاتمنعوا احداً طاف هذ البیت وصلی أیّة ساعة شاء من لیل ونهار

ذوات الاسباب کے بارے میں شافعیہ کی دلیل:

قوله صلی اللّٰہ علیه وسلم (3)اذاجاء احدکم الی المسجد فلیصل رکعتین قبل ان یجلس

نوافل متواردہ کے بارے میں دلیل آئندہ باب کی حدیث ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد دورکعت پڑھی ہیں۔

حنفیہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے۔

عن ابن عباس ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم نهی عن الصلوٰۃ بعد الفجر حتیٰ تطلع الشمس وعن الصلوٰۃ بعد العصر حتیٰ تغرب الشمس

دلیل ۲:۔

روی البخاری (4)عن ابن عمر قال قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم اذاطلع حاجب الشمس فاخروا الصلوٰۃ حتیٰ تطلع الشمس واذا غاب حاجب

باب ماجاء فی کراهیة الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر

(1) ابوداؤد ص:۱۶۳ ج:۱ "باب الصلوٰۃ یوم الجمعۃ قبل الزوال"

(2) رواہ الترمذی ص:۱۰۶ ج:۱ "باب ماجاء فی الصلوٰۃ بعد العصر الخ"

(3) رواہ ابوداؤد ص:۷۰ ج:۱ "باب ماجاء فی الصلوٰۃ عند دخول المسجد"

(4) ص:۸۲ ج:۱ "باب الصلوٰۃ بعد الفجر حتیٰ الخ"

الشمس فاخروھا حتیٰ تغیب

حنفیہ کی تیسری دلیل:۔ بخاری(5) میں ہے کہ حضرت عمر نے طواف کیا فجر کی نماز کے بعد اور طواف کی دو رکعتیں آگے جا کر مقام ذی الطوی میں حرم سے نکل کر پڑھیں اس کی وجہ یہ ہے کہ بعد الفجر الی طلوع الشمس وقت صلوٰۃ کا نہیں تھا۔

دلیل۴:۔ اسی طرح بخاری(6) میں عن ام سلمہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب مکہ سے جانے کا ارادہ کیا تو ام سلمہ سے کہا کہ جب صبح لوگ نماز پڑھ رہے ہوں تو تم لوگوں کے پیچھے سے طواف کرلو رکعتی الطواف کا حکم نہیں فرمایا کہ نماز کا وقت نہیں تھا اس لئے ولم تصل حتیٰ خرجت۔

حنفیہ کی طرف سے شوافع کو جواب یہ ہے کہ خود ابن حجر نے تسلیم کیا ہے کہ جمعہ کے دن کی روایت کی تخریج خود امام شافعی نے کی ہے لیکن وفی سندہ مقال اگر بالفرض قابل استدلال بھی ہو تو صحیح روایات کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

دلیل ثانی کا جواب یہ ہے کہ چونکہ رات کو حرم کے دروازے بند ہو جاتے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا مقصد یہ ہے کہ چوبیس گھنٹے کھلے رہنے چاہیے تا کہ لوگ جب بھی آنا چاہیں تو آ سکیں یہ مطلب نہیں کہ اوقات مکروہ میں بھی نماز پڑھنا چاہیں تو پڑھ سکیں۔

دلیل ثالث کا جواب یہ ہے کہ تحیۃ المسجد کی روایت کو آپ بھی عموم پر نہیں رکھتے کیونکہ آپ بھی کہتے ہیں کہ اگر جماعت کھڑی ہے تو تحیۃ المسجد ادا نہ کرے جب آپ تخصیص کرتے ہیں تو ہم بھی روایات کی وجہ سے اس میں تخصیص کر سکتے ہیں۔

چوتھی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی اسکی وجہ ابن عباس نے بیان کی ہے کہ لانہ اتاہ مال فشغلہ عن رکعتین بعد الظہر دلیل خصوصیت یہ ہے کہ مسند احمد(7) ابوداؤد(8) اور

---

(5) صحیح بخاری ص:۲۲۰ ج:۱ "باب الطواف بعد الصبح والعصر" (6) ص:۲۲۰ ج:۱ "باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد الخ"

(7) مجمع الزوائد ص:۲۷۲ ج:۲ حدیث ۳۳۴۳ "الصلوٰۃ بعد العصر"

(8) ص:۱۸۸ ج:۱ "باب من رخص فیہما اذا کانت الشمس مرتفعۃ"

طحاوی(9) میں ہے کہ دوسروں کو صلوٰۃ بعد العصر سے روکتے تھے تو یہ انکی خصوصیت ہوئی۔

دلیل ثانی برائے خصوصیت یہ ہے کہ حضرت عمر مع ابن عباس بعد العصر نماز پڑھنے والوں کو مارا کرتے تھے معلوم ہوا کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔

علاوہ ازیں روایات نہی محرم ہیں جو اصولاً مقدم ہونی چاہئے مبیح پر قال شعبة لم یسمع قتادہ عن ابی العالیة الخ ترمذی کا مقصد اس عبارت سے یہ ہے کہ قتادہ نے ابوالعالیہ سے تین حدیثیں سنی ہیں جن میں باب کی روایت بھی شامل ہے لہٰذا یہ روایت متصل ہوئی۔

دوسری روایت ابن عباس سے ہے لا ینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متی اسکے دو مطلب ہیں ایک یہ کہ انا سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں تو ان کی فضیلت کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو اضعاً فرمایا کہ میں یونس بن متی سے افضل نہیں۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ انا سے مراد احد ہو کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں یونس سے بہتر ہوں کہ وہ عذاب آنے سے پہلے ہی چلے گئے تو ایک گونہ لغزش کے توہم کی وجہ سے اپنے آپ کو بڑا نہ کہے۔

تیسری حدیث علی ہے القضاة ثلثة یہ موقوف ہے تین روایات اور بھی قتادہ عن ابی العالیہ ثابت ہیں تو کل چھ ہوئیں ایک موقوف پانچ مرفوع۔

باب ماجاء فی الصلوٰة بعد العصر

جریر بن عبد الحمید ثقہ ہے البتہ آخری عمر میں انسے وہم ہوجایا کرتا تھا۔ عطاء ابن السائب صدوق ہے اخیر عمر میں اختلاط ہوجاتا تھا۔

اس کی تفصیلی بحث تو ابھی گذری البتہ یہاں ایک اشکال ہے کہ ابن عباس کی روایت سے معلوم ہوا کہ

(9) ص:۲۱۲،۲۱۳،ج:۱ "باب الرکعتین بعد العصر"

عصر کی نماز کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک دفعہ نماز پڑھی تھی معجم طبرانی (1) میں عائشہ اور مسند احمد میں ام سلمہ کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک دفعہ پڑھی تھی صحیحین (2) کی روایت میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی ہمارے گھر آتے تو عصر کی دو رکعت بعد العصر پڑھتے۔ تو ایک قسم کی روایات سے مداومت جبکہ دوسری سے عدم مداومت ثابت ہوتی ہے و ہل ہو الا تعارض۔

جواب:۔ صحیحین کی روایت راجح ہے اگر چہ ترمذی نے ابن عباس کی روایت کو ترجیح دی ہے وحدیث ابن عباس اصح کہہ کر مگر یہ ترجیح سند کی وجہ سے نہیں کیونکہ عطاء کی روایت کمزور ہے مگر اصول کی موافقت کی وجہ سے ترجیح دی ہے کیونکہ اصول یہی ہے کہ بعد العصر نماز نہیں مگر جب اس کو خصوصیت پر محمول کریں گے تو اشکال نہ رہے گا۔

باقی ابن عباس کا یہ کہنا کہ ثم لم یعد لہما یہ ان کے اپنے علم کے مطابق ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے حجرے میں پڑھا کرتے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن عباس مع عمر جب لوگوں کو منع کرتے تھے تو لوگ اعتراض کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی تھیں تو وہ عذر پیش کرتے تھے کہ انہوں نے فقط ایک دفعہ پڑھی تھیں دو رکعتیں لہٰذا باقی لوگوں کو ان پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

اشکال:۔ مسند احمد (3) میں ام سلمہ کی صحیح حدیث ہے وہ بھی مداومت کی نفی کرتی ہے تو اس کا تقابل اگر صحیحین کی روایت سے کیا جائے تو تعارض ہوگا۔

جواب:۔ ابن حجر نے دیا ہے کہ ام سلمہ کی نفی اپنے علم کے مطابق تھی حضرت عائشہ کا اثبات اپنے علم کے مطابق تھا۔

باب ماجاء فی الصلوٰۃ بعد العصر

(1) مسند احمد و معجم طبرانی بحوالہ مجمع الزوائد ص ۲۲۱-ج ۲ :احدیث :۳۳۴۲

(2) صحیح بخاری ص :۸۳ ج :۱ "باب مایصلی بعد العصر من الفوائت الخ"، صحیح مسلم ص ۲۷۷ ج :۱ "باب الاوقات التی نہی عن الصلوٰۃ فیہا"

(3) مسند احمد ص :۱۷۸ احدیث ۲۶۵۷۷ وص :۱۹۷ احدیث ۲۶۶۲۶ وص :۲۰۸ حدیث ۲۶۷۱۳ ج :۱۰

اعتراض:۔ مسلم وطحاوی (4) میں ہے کہ حضرت عائشہ کے علم کی بنیاد حضرت ام سلمہ کے علم پر تھی کیونکہ کریب مولی ابن عباس فرماتے ہیں کہ ابن عباس نے مجھے حضرت عائشہ کے پاس بھیجا تو انہوں نے کہا کہ ام سلمہ سے پوچھو تو میں واپس آیا تو ام سلمہ کے پاس ابن عباس نے بھیجا تو انہوں نے کہا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم عصر کے بعد میرے گھر آئے اور میرے پاس عورتیں بیٹھی تھیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھنے لگے میں نے باندی بھیجی کہ ان سے پوچھو کہ آپ ہمیں روکتے ہیں اور خود پڑھتے ہیں اور اگر آپ اشارہ کرے تو پیچھے ہٹ جاؤ چنانچہ ایسا ہی ہوا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد از فراغت فرمایا کہ وفد عبدالقیس آیا تھا تو ظہر کی دو رکعتیں نہ پڑھ سکا تھا اس لئے ان کو ابھی ادا کیا۔

جواب:۔ حضرت عائشہ کا مقصد یہ تھا کہ ان دو رکعتوں کی بنیادی وجہ ام سلمہ ہی کو معلوم ہے لہٰذا ان سے پوچھو۔

باب ماجاء فی الصلوٰۃ قبل المغرب

کہمس بن حسین کے بارے میں ابن حجر نے تقریب میں ذکر کیا ہے کہ یہ ابن حسین مصغر نہیں بلکہ حسن مکبر ہے۔ احمد وابن معین نے توثیق کی ہے عبداللہ بن بریدہ ثقہ ہے۔ عبداللہ بن مغفل سے روایت کرتے ہیں۔

بین کل اذانین صلوٰۃ لمن شاء اذانین سے مراد اذان واقامت ہے یا تغلیباً اقامت پر اذان کا اطلاق ہوا جیسے کہ عمرین قمرین یا اقامت بھی اذان ہے اذان اول وقت کے لئے ہوتی ہے اور اذان ثانی اجتماع کے لیے۔ اذانین کے درمیان نماز سے مراد دو رکعت نفل ہیں جیسا کہ بعض روایات میں رکعتین کا لفظ مصرح ہے۔

یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے کہ مغرب کی اذان واقامت کے درمیان نفل کی کیا حیثیت ہے؟ تو متون حنفیہ کی

(4) مسلم ص: ۲۷۷ ج: ا طحاوی حوالہ بالا

روایت میں ہے کہ مکروہ ہے یہی متقدمین احناف کا فتوی ہے بظاہر کراہت سے مراد کراہت تنزیہی ہے امام مالک سے بھی ایک قول کراہت کا ہے دوسرا قول استحباب کا ہے امام شافعی سے بھی استحباب کا قول ہے حکاہ النووی فی شرح المہذب والجواز علی قول حکاہ النووی فی شرح مسلم امام احمد کا مذہب ترمذی نے استحباب کا نقل کیا ہے دوسرا قول نفس جواز کا بھی ہے۔ فتح الباری وعمدۃ القاری میں ہے سئل احمد عن الرکعتین قبل المغرب فقال ماصلیت الامرۃ واحدۃ پھر عمدۃ القاری میں ہے ۔

حین بلغنی الحدیث قال النووی فی شرح المسلم ان الجمھور مع ابی حنیفۃ

قال ابن العربی فی عارضۃ الاحوذی اختلف فیہ الصحابۃ ولم یفعلہ بعدھم احد

پھر شافعی کے نزدیک یہ استحباب یا جواز فقط اس صورت میں ہے کہ ابھی اقامت شروع نہ ہوئی ہو اگر اقامت شروع ہو جائے تو نہیں پڑھے گا۔ اسی طرح اس میں تخفیف مطلوب ہے بہر حال ائمہ ثلاثہ اسکے جواز کے قائل ہیں حنفیہ میں شیخ ابن ہمام بھی جواز کی طرف مائل ہیں۔

استدلال مجوزین:۔ روی الشیخان (1) عن عبد اللہ بن مغفل مرفوعاً صلوا قبل صلوۃ المغرب رکعتین یہ تین دفعہ فرمایا تیسری مرتبہ فرمایا لمن شاء کراھیۃ ان یتخذھا الناس سنۃ۔

دلیل ۲:۔ روی الصحیحان (2) عن انس جب مغرب کی اذان ہوتی تو صحابہ ستونوں کے پیچھے کھڑے ہو کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے تک دو رکعت پڑھ لیتے۔

دلیل ۳:۔ روی ابو داؤد (3) عن انس صلیت الرکعتین قبل المغرب علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ان سے پوچھا گیا کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی آپ کو پڑھتے ہوئے دیکھا تھا تو فرمایا نعم رٰانا فلم یامرنا ولم ینھنا۔

باب ماجاء فی الصلوۃ قبل الغروب

(1) صحیح بخاری ص:۱۵۷ ج:۱ "باب الصلوۃ قبل المغرب" صحیح مسلم ص:۲۷۸ ج:۱ روی بمعناہ

(2) صحیح بخاری ص:۸۷ ج:۱ "باب کم بین الاذان والاقامۃ" صحیح مسلم حوالہ بالا

(3) ص:۱۸۹ ج:۱ "باب الصلوۃ قبل المغرب"

جواب:۔ حنفیہ کی طرف سے یہ ہے کہ جن روایات میں یہ ہے کہ رکعتین بین اذانین پڑھو یہ حکم مغرب کے علاوہ ہے اور مغرب کا ہونے کی صورت میں یہ حکم منسوخ ہے ابن جوزی نے اس حدیث کے فائدے میں لکھا ہے کہ کوئی یہ تو ہم کرسکتا تھا کہ جس نماز کے لئے اذان دی گئی ہے تو کیا صرف وہی نماز پڑھی جائے گی دیگر نمازیں جائز نہ ہونگی تو وضاحت فرمادی کہ فرض کے علاوہ نوافل بھی مکروہ نہیں۔ بعض نے کہا کہ وقت کی شرافت کی وجہ سے فرائض کے ساتھ نوافل پڑھ لینے چاہئے۔ کیونکہ آخرت میں فرائض کی کمی نوافل سے پوری ہوگی۔ البتہ یہ کام بعد صلوٰۃ المغرب بھی ہوسکتا ہے اور مغرب میں تعجیل مطلوب ہے تو نفل قبل صلوٰۃ المغرب نہ پڑھے۔

حنفیہ کی دلیل بزار (4) اور بیہقی (5) میں بریدہ اسلمی کی روایت ہے ان عند کل اذانین رکعتین ماخلا المغرب۔

اعتراض:۔ ابن جوزی نے اس کو موضوع قرار دیا ہے وجہ یہ ہے کہ اس میں حیان بن عبید اللہ ہے جس کو فلاس نے کذاب قرار دیا ہے۔

جواب:۔ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں اللالی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ میں کہ حیان نامی دو راوی ہیں ایک حیان بن عبید اللہ ہے یہ بصری ہے ایک حیان بن عبد اللہ ہے یہ دارمی ہے کذاب ابن عبد اللہ دارمی ہے ابن عبید اللہ بصری نہیں۔ ابن جوزی فرق نہ کرسکے تو اعتراض کردیا۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ تعجب ہے ابن حجر وزیلعی پر کہ اعتراض ابن جوزی نقل کرکے جواب سیوطی سے بے خبر ہے۔

اعتراض:۔ بیہقی (6) کہتے ہیں کہ حیان سے سند ومتن میں غلطی واقع ہوئی ہے سند میں غلطی اس طرح ہے کہ یہ روایت مسندات بریدہ میں سے نہیں بلکہ مسندات ابن مغفل میں سے ہے یعنی عبد اللہ ابن بریدہ اپنے والد سے یہ روایت نہیں کرتے تو ایک غلطی یہ کی کہ حیان نے اسکو بریدہ کی مسندات میں شمار کیا۔

---

(4) مسند بزار ص:۳۱۲ ج:ا رقم حدیث ۳۸۱ ''ابواب صلوٰۃ التطوع'' ولفظہ الا المغرب

(5) سنن کبریٰ للبیہقی ص:۴۷۴ ج:۲ ''باب من جعل قبل صلوٰۃ المغرب رکعتین''

(6) حوالہ بالا

متن کی غلطی یہ ہے کہ اسکا متن یہ نہیں جو مذکور ہے بلکہ اس کا متن ترمذی والا ہے لہذا ماخلا المغرب یہ مدرج من الحیان ہے دلیل اس طرح بیان کی کہ عبداللہ بن مبارک نے عبداللہ بن بریدہ کا عمل نقل کیا ہے کہ وہ اذان مغرب کے بعد نفل پڑھتے تھے اگر وہ مذکورہ استثناء روایت کرتے تو عمل نہ کرتے۔

اول کا جواب یہ ہے کہ جب حیان ثقہ ہے تو غلطی کا وہم ایک ثقہ راوی پر سوءظن ہے ہوسکتا ہے کہ اپنے والد سے بھی سنا ہو اور ابن مغفل سے بھی اس سے دوسرا اشکال بھی دفع ہوا کہ جب دونوں الگ الگ حدیثیں ہیں تو ایک کو صحیح کہنا اور دوسری کو غلط کہنا غلط ہے۔

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ میرے پاس ایسے قرائن ہیں کہ ماخلا المغرب مدرج من الحیان نہیں ہے۔

تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر مان بھی لیں کہ بریدہ نے نفل پڑھے ہیں تو العبرۃ بماروی لا بمارای۔ دوسری بات یہ ہے کہ انہوں نے نفی کو نفی استحباب پر حمل کیا ہے اور ان کے عمل سے اباحت معلوم ہوئی۔

دلیل ثانی برائے حنفیہ:۔ روی ابو داؤد (7) عن ابن عمر و سکت علیہ وھو دلیل علی حسجیتہ عندہ ابن عمر سے پوچھا گیا ان دورکعتوں کے بارے میں تو فرمایا مارایت احدا یصلیھما علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس کا مطلب یہ ہے کہ ابن عمر کے زمانے میں کوئی نہیں پڑھتا تھا۔

دلیل ۳:۔ بیہقی و کتاب الاثار (8) عن ابراھیم النخعی مرسلا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابابکر و عمر لم یصلوھا اور مراسیل نخعی عند الجمہور حجت ہیں۔

دلیل ۴:۔ طبرانی نے مسند شامیین میں ذکر کیا ہے کہ جابرؓ نے فرمایا کہ ہم نے ازواج مطہرات سے پوچھا رکعتین کے بارے میں تو باقی نے نفی میں جواب دیا صرف ام سلمہ نے فرمایا کہ ایک دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم میرے حجرے میں آئے اور دو رکعت نماز پڑھی اور فرمایا کہ عصر سے پہلے کی نماز رہ گئی تھی اس لئے پڑھی ہے۔

دلیل ۵:۔ اصولی طور پر جب نہی کے بعد امر آجائے تو وہ اباحت کے لئے ہوتا ہے جیسے کہ واذا حللتم

---

(7) ص: ۱۸۹ ج: ۱

(8) سنن کبری للبیہقی ص: ۴۷۶ ج: ۲ کتاب ۶ (؟) حدیث: ۲۹ "باب مایعاد من الصلوٰۃ وما یکرہ منہا"

فاصطادوا یہ امر بعد النہی ہے تو شکار مباح ہے۔ یہاں بھی عصر کے بعد نماز سے نہی آئی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا غایہ بتایا کہ اس کا نہایہ غروب ہے لہٰذا استحباب پر دلیل صحیح نہیں۔

خود شافعیہ کی دلیل میں لمن شاء کراھیۃ ان یتخذ ہا الناس سنۃ میں استحباب کی نفی ہے زیادہ سے زیادہ اباحت معلوم ہوسکتی ہے مگر دیگر احادیث کی وجہ سے یہ نماز مباح بھی معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اس سے تاخیر مغرب لازم آتی ہے۔

باب ماجاء فیمن ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس

بسر بن سعید ثقہ ہے اعرج کا نام عبدالرحمٰن بن ہرمز ہے ثقہ ہے۔ یحدثونہ یعنی عطاء اور بسر وغیرہ نے زید بن اسلم کو یہ حدیث بیان کی ہے ابو ہریرہ کی حدیث ہے من ادرک رکعۃ الحدیث یہاں رکعۃ سے مراد بظاہر یہ ہے کہ جس کو عصر یا صبح کی ایک ہی رکعت ملی تو اس کو پوری نماز ملی (صحیحین (1) میں سجدۃ من العصر کا ذکر ہے) اور یہ مطلب کسی کے ہاں صحیح نہیں کیونکہ ایک رکعت یا ایک سجدہ کو کوئی بھی پوری نماز نہیں کہتا۔ تو ائمہ ثلاثہ مطلب یہ لیتے ہیں کہ من ادرک رکعۃ من الصبح فقد ادرک الصبح ای وقت الصبح اسی طرح ایک رکعت کا وقت ملا تو عصر کی نماز ملی اگر چہ طلوع و غروب ہو جائے۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ ایک رکعت کے وقت ملنے سے وقت نہیں ملتا بلکہ طہارت کے ساتھ چار رکعت کا وقت ملنا ضروری ہے عصر میں اور دو رکعت فجر میں۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک رکعت کا وقت ملے تو نماز فرض ہو جائے گی حنفیہ کے ہاں طہارت کے ساتھ فقط تحریمہ کا وقت ملے تو نماز اس پر فرض ہے۔

امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ اگر پوری نماز کا وقت نہ ملے تو تکلیف بمالایطاق لازم آئے گی لہٰذا پوری نماز

باب ماجاء فیمن ادرک رکعة من العصر الخ

(1) صحیح بخاری ص:۷۹ ج:۱ "باب فیمن ادرک رکعۃ من العصر قبل الغروب"، صحیح مسلم ص:۲۲۱ ج:۱ "باب من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ الخ"

سے کم وقت میں نماز ساقط ہے۔

جواب:۔ تکلیف بمالا یطاق تب ہوتی جب مطالبہ اسی وقت پڑھنے کا ہوتا حالانکہ تالی باطل ہے فالمقدم مثلہ۔

پھر ترمذی فرماتے ہیں معنی هذا الحدیث عندهم الخ مطلب یہ ہے کہ جو بلا عذر نماز کو مؤخر کرے اور اس کو ایک رکعت ملے تو گنہ گار ہوگا کبیرہ کے ساتھ کسی نے بوجہ مجبوری تاخیر کی کہ وہ سورہا تھا یا بھول گیا پھر جاگ گیا یا یاد آیا تو گنہ گار نہ ہوگا۔

اگر کافر اسلام لایا یا مجنون صحیح ہوا یا بچہ بالغ ہوا یا حائضہ پاک ہوئی اور تھوڑا سا وقت صلوٰۃ کا ملے تو باتفاق ائمہ اربعہ اس پر نماز فرض ہے۔ پھر ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک رکعت کا وقت ملنا ضروری ہے حنفیہ کے نزدیک تحریمہ کا وقت کافی ہے عصر کی نماز میں ائمہ اربعہ اس پر متفق ہیں کہ اگر غروب درمیان صلوٰۃ میں ہو تو نماز مکمل ہوتی ہے۔ صبح کی نماز میں اختلاف ہے ائمہ ثلاثہ فجر وعصر میں فرق کے قائل نہیں۔ حنفیہ کے نزدیک فجر وعصر میں فرق ہے فجر میں اگر طلوع دوران صلوٰۃ ہو تو بقول امام محمد نماز باطل ہوجائیگی شیخین کے نزدیک فرض باطل ہوا تو نفل کے لئے اگر انتظار طلوع کر کے باقی بعد از طلوع پڑھی جائے تو فرض محول الی النفل ہو جائے گا۔

اس حدیث کا جز اول یعنی من ادرک رکعۃ من الصبح الحدیث بظاہر حنفیہ کے خلاف ہے اس کی توجیہ میں امام طحاوی (2) فرماتے ہیں کہ یہ حدیث اپنے ظاہر پر نہیں یعنی مطلق نہیں۔ بلکہ یہ معذورین یا غیر مخاطبین یعنی مجانین وصبیان اور غیر مسلم کے بارے میں ہے تو اگر مجنون کو افاقہ ہو یا صبی بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے اور صرف ایک رکعت کا وقت یا تحریمہ کا وقت باقی تھا تو یہ اس نماز کی قضاء بجالائے گا۔ تو مطلب حدیث کا یہ ہوگا کہ من ادرک من الصبح وقت رکعۃ قبل الطلوع فقد ادرک الفجر اسی طرح من ادرک وقت رکعۃ من العصر میں۔ طحاوی نے خود اس پر اعتراض کیا ہے کہ صحیح روایت میں ہے فلیصل الیہا اخری بعض میں فلیتم صلوتہ ہے معلوم ہوا کہ بات وقت کی نہیں ہو رہی بلکہ نماز کی ہو رہی ہے۔

پھر جواب دیا ہے وہاں یہ احتمال ہے کہ اباحت کی روایت نہی کی روایت سے منسوخ ہو چکی ہو پھر نہی کی

---

(2) شرح معانی الآثار ص:۲۹۹ ج:۱ "باب الرجل یدخل فی صلوۃ الفجر الخ"

روایت سے مراد وہ روایات ہیں جن میں اوقات ثلاثہ میں نماز سے ممانعت آئی ہے۔

ابن حجر نے اسپر ایک طحاوی والا اعتراض کیا ہے مگر طحاوی کی طرف منسوب نہیں کیا۔ دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ یہاں نسخ کی دلیل نہیں۔ علامہ عینی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ نہی کی روایات محرم اور اباحت کی روایت مثبت ہے اور ترجیح محرم کو ہوتی ہے تو محرم ناسخ بن جائے گی۔

اس حدیث کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ جیسا کہ شرح وقایہ وغیرہ میں مصرح ہے کہ فجر وعصر میں فرق ہے تفصیل یوں ہے کہ نماز کے لئے اللہ نے اسباب مقرر کئے ہیں وہ اوقات ہیں تو جب بھی وقت آتا ہے بندے کی طرف خطاب متوجہ ہوتا ہے پھر یہ پورا وقت سبب نہیں ورنہ ہر نماز کو وقت کے بعد پڑھنا لازم آئے گا کیونکہ سبب مقدم ہوتا ہے مسبب پر اور یہ غلط ہے کہ ہر نماز قضاء پڑھی جائے لہذا جزء اول سبب بنے گا صلوٰۃ کیلئے۔ پھر سببیت جزء اول میں ہی منحصر نہیں ورنہ توسع ختم ہوگا بلکہ اس میں انتقال ہوتا ہے من الجزء الاول الی الثانی ثم الی الثالث وہکذا الی الاخیر اگر پورے وقت میں نماز نہ پڑھ سکا تو کل وقت سبب صلوٰۃ ہوگا تو عصر کا وقت اس میں جب اصفرار شمس ہوگیا تو سببیت اس کی طرف منتقل ہوگئی تو چونکہ عبدۃ الشمس کے نزدیک یہ وقت سورج کی عبادت کرنے کا تھا تو اس لئے یہ ناقص ہے تو اس میں سببیت بھی ناقص پھر اداء بھی ناقص تو اداء کما وجب ہوگیا تو نماز صحیح ہوگئی۔ بخلاف وقت فجر کے کہ طلوع سے پہلے پورا وقت کامل ہے کیونکہ قبل از طلوع کوئی بھی سورج کی عبادت نہیں کرتا تو وجوب کامل اور دوران صلوٰۃ طلوع شمس ہوا تو اداء ناقص تو اداء کما وجب نہیں تو صحیح نہیں۔

حضرت مدنی نے اس میں یہ حکمت بیان کی ہے کہ طلوع دفعۃ ہوتا ہے اگر ایک کنارہ بھی اوپر آیا تو طلوع ہوگیا جبکہ غروب امر ممتد ہے لہذا جب طلوع امر بسیط ہے تو فجر میں اچانک طلوع کی وجہ سے وقت ختم ہوا اس کے بعد کوئی وقت نماز کا نہیں اور غروب میں عند الغروب بھی وقت صلوٰۃ کا ہے اور بعد الغروب بھی تو وقت ختم نہیں ہوا گو کہ وہ عصر کا وقت نہ بھی ہو۔

توجیہ۳:۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ حدیث کا تعلق وقت سے نہیں بلکہ مسبوق کی نماز سے ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابو ہریرہ کی حدیث چار مواضع میں وارد ہوئی ہے اور تقریباً الفاظ سب کے ایک ہیں اس میں تین

مسبوق کے لئے متعین ہیں چوتھی جو ترمذی والی ہے اس کو بھی اسی پر حمل کریں گے مثلاً بخاری ومسلم (3) میں ہے من ادرک رکعۃ من الصلوۃ فقد ادرک الصلوٰۃ اس میں وقت کا ذکر نہیں۔ مسلم (4) میں ہے من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ مع الامام فقد ادرک الصلوٰۃ یہ اول سے واضح ہے۔ اس سے اصرح ابوداؤد میں ہے عن ابی ہریرۃ (5) اذا جئتم الی الصلوٰۃ ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوھا ومن ادرک الرکعۃ فقد ادرک الصلوٰۃ یہ تمام مرویات ابی ہریرہ سے ہیں۔

اعتراض:۔ اگر یہ مسبوق کے بارے میں ہے تو صبح وعصر کا فقط ذکر کیوں ہے باقی کا کیوں نہیں؟

جواب:۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب فقط فجر وعصر کی نماز فرض تھی کما مر۔

جواب۲:۔ آخر وقت متفق علیہ فقط انہی دو کا ہے کیونکہ یہ محسوسات میں سے ہے بخلاف دوسرے اوقات کے کہ وہ مشتبہ ہیں۔

جواب۳:۔ زیادہ اہتمام کی وجہ سے ہے ابوداؤد میں (6) حضرت فضالہ کی حدیث ہے حافظ علی البردین او العصرین ای الفجر والعصر۔

اعتراض:۔ بیہقی (7) میں روایت ہے جو اس توجیہ کے مخالف ہے من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس ورکعۃ بعد ما تطلع الشمس فقد تم صلوٰتہ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ بیہقی کی اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ اگر فجر کی سنتیں نہیں پڑھیں تو بعد الطلوع پڑھ لے۔ تو رکعۃ قبل ان تطلع سے مراد فرض اور رکعۃ بعد ما تطلع سے مراد سنت ہے اس کا قرینہ ترمذی کی روایت ہے من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلہما بعد ما تطلع الشمس پھر شاہ صاحب اس کی دلیل کے طور پر فرماتے ہیں کہ یہ روایت بیس سے زائد طرق سے مروی ہے سب کا مدار قتادہ پر ہے جب قتادہ کی روایت ترمذی میں سنتوں کے متعلق ہے تو سنن بیہقی کی روایت میں بھی

(3) حوالہ بالا (4) صحیح مسلم ص:۲۲۱ ج:۱ (5) ص:۶۵ ج:۱ "باب فی وقت صلوٰۃ العصر"

(6) ص:۶۷ ج:۱ "باب المحافظۃ علی الصلوات"

(7) بیہقی کبریٰ ص:۳۷۸ و۳۷۹ ج:۱ "باب الدلیل علی انہا لا تبطل بطلوع الشمس" ولفظہ ورکعۃ بعد ما طلع فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس وثلاثا بعد ما تغرب فقد ادرک العصر

سنتوں پر حمل کریں گے۔

اعتراض:۔بیہقی میں اضافہ ہے ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس وثلاثا بعد ما تغرب الشمس فقد ادرك العصر تو اگر یہ روایت سنن کے متعلق ہوتی تو عصر کی نماز میں تو سنن ہے ہی نہیں۔

جواب:۔شاہ صاحب نے دیا ہے کہ یہ ابو ہریرہ کا اپنا فتوی ہے مرفوع حدیث نہیں اور اگر فتوی کا اعتبار کریں تو مقابلے میں ابن عباس کا فتوی (راوی حدیث یعنی ابن عباسؓ بھی اس حدیث الباب کے راوی ہیں کما فی مسلم مگر اس کے باوجود ان کا فتوی حنفیہ کے مطابق ہے) ہمارے پاس ہے کیونکہ ابن عباس کا فتوی صحیح سند کے ساتھ مسند طیالسی میں ہے جس میں بطلان صلوٰۃ کا فتوی دیا ہے۔

مگر خود حضرت شاہ صاحب نے اقرار کیا ہے کہ واما الاحناف فما اجاب احد بما یشفی مافی الصدور اس لئے بعض حنفیہ کا میلان اسی طرف ہے کہ نماز کو باطل نہیں کہنا چاہئے۔ایک وجہ یہ ہے کہ صبح کا وقت طلوع اگرچہ ممنوع ہے مگر جب شریعت نے اجازت دیدی تو جائز ہے کہ شریعت کسی مکروہ کو جائز یا جائز کو مکروہ قرار دے دے تو یہ بلاشبہ صحیح ہے تو کراہیت اصلی اور اباحت عارضی ہوگی اور اس کی کئی مثالیں موجود ہیں کہ اصلی کراہت پر عارضی اباحت غالب آجاتی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نہی کی روایات متواتر ہیں تو جواب یہ ہے کہ اس میں تخصیص فجر کی گنجائش مذکورہ روایات کی وجہ سے ہے۔اس کی تائید طحاوی (8) میں ابوبکر وعمرؓ کے آثار سے ہوتی ہے کہ جب انہوں نے ایک دفعہ نماز فجر پڑھائی طلوع قریب تھا تو کسی کے کہنے پر فرمایا کہ لوطلعت (الشمس) لم تجدنا غافلین یعنی ہم نماز پڑھ رہے ہیں اگر سورج دوران نماز طلوع ہو جائے تو وہ ہمیں غافل نہیں پائے گا۔معلوم ہوا کہ وہ نماز جاری رکھنے کے قائل تھے۔

---

(8) طحاوی ص:۱۳۳،۱۳۴ ج:۱ ''باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر''

باب ماجاء فی الجمع بین الصلوٰتین

یہ حدیث ان دو حدیثوں میں سے ایک ہے جس کے بارے میں ترمذی کتاب العلل میں فرماتے ہیں کہ اس کتاب کی تمام احادیث معمول بہا ہیں سوائے دو کے ایک یہی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں جمع بین الصلوٰتین بغیر خوف وبغیر بارش کے فرمایا۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ شرابی اگر مرۃ رابعۃ شراب پئے تو اس کو قتل کردو حنفیہ کے ہاں یہ روایات بھی معمول بہا ہیں کیونکہ حنفیہ کے نزدیک جمع صوری مراد ہے جو بغیر خوف وسفر کے ہوسکتا ہے۔ باقی ائمہ اس روایت کے مطلب میں پریشان ہیں امام مالک فرماتے ہیں کہ یہ جمع لاجل المطر فرمائی اس کا بطلان ظاہر ہے کہ روایت میں مطر کی نفی کی تصریح ہے۔ نووی فرماتے ہیں اس کی توجیہ میں کہ یہ حالت مرض پر محمول ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ من غیر خوف کا لفظ عذر کی نفی کر رہا ہے دوسری بات یہ ہے کہ یہ عادۃً ناممکن ہے کہ پورے کا پورا شہر بیمار ہوجائے اور جمع بین الصلوٰتین کرے۔ لہٰذا یہ بات بڑی رکیک ہے۔ ابن حجر نے تسلیم کیا ہے کہ جمع صوری پر حمل کرنا بہتر ہے۔

جمع بین الصلوٰتین میں اختلاف ائمہ کی تین وجوہات ابن رشد نے بیان کی ہیں۔

۱۔ اختلاف روایات کو بعض نے جمع حقیقی پر محمول کیا ہے اور بعض نے جمع صوری پر۔

۲۔ جو روایات جمع حقیقی پر دلالت کرتی ہیں تو بعض نے قابل احتجاج مان کر اس کو بنیاد بنادیا اور بعض دیگر نے ناقابل استدلال کہا۔

۳۔ بعض فقہاء نے جمع صلوٰتین میں قیاس کو دخل دیا کہ مزدلفہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا اور مسافر تھے تو ہر مسافر کے لئے جمع بین الصلوٰتین جائز ہے بلکہ ہر عذر جیسے مرض اور مطر میں جمع کو جائز کیا۔ اس کے مقابلے میں بعض نے کہا کہ عبادات میں قیاس نہیں چلتا اگر قیاس کو بالفرض دخل دیں پھر دائرہ مزید وسیع ہوگا اور عذر کی وجہ سے جمع بین الصلوٰت الخمسہ بھی جائز فی وقت ہونا چاہیے۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جمع بین الصلوٰتین جائز ہے پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) جمع تقدیم (۲) جمع

تاخیر۔جمع تقدیم یہ ہے کہ پہلی نماز اپنی جگہ یعنی اپنے وقت میں پڑھی جائے اور دوسری کو مقدم کیا جائے جیسے کہ ظہر اپنے وقت میں ہو عصر کو ظہر کے وقت میں پڑھا جائے۔اسی طرح مغرب کو اپنے وقت میں پڑھ کر عشاء کو مقدم کیا جائے اور مغرب کے وقت میں اداء کی جائے۔جمع تقدیم میں کئی شرائط نووی نے ذکر کی ہیں۔

ا:۔پہلی نماز کے سلام سے پہلے دوسری نماز کی نیت ہو۔

۲:۔دونوں کے درمیان نوافل وغیرہ کا وقفہ نہ ہو۔

۳:۔دونوں نمازوں میں ترتیب ہو یعنی پہلی کو مقدم اور دوسری کو مؤخر کیا جائے۔

جمع تاخیر یہ ہے کہ پہلی نماز کو مؤخر کر کے دوسری نماز کے وقت میں پڑھے یعنی ظہر و مغرب کو مؤخر کر کے عصر و عشاء میں پڑھے اس میں شرط یہ ہے کہ پہلی نماز کا وقت اتنا باقی رہنا چاہئے کہ جس میں وہ نماز ادا ہو سکتی ہے اس وقت یہ نیت ہو کہ پہلی نماز اس لئے مؤخر کر رہا ہوں کہ بعد والی نماز کے ساتھ پڑھ لوں گا اگر بغیر نیت کے اس کا وقت نکل گیا تو نماز قضاء شمار ہوگی۔

امام مالک و شافعی کے نزدیک سفر و مطر میں جمع جائز ہے دیگر صور میں نہیں امام احمد کے نزدیک مرض میں بھی جمع جائز ہے۔

پھر امام شافعی کے نزدیک نفس سفر سے رخصت مل جاتی ہے امام مالک کے نزدیک جمع صلوتین کا دوران سیر یعنی چلنے کی حالت میں جمع کر سکتا ہے مالکیہ کی ایک روایت میں یہ بھی ضروری ہے کہ سفر میں جلدی ہو مطلق سفر کافی نہیں تاہم مالکیہ کے نزدیک جمع بین الصلوتین مکروہ ہے صرح بہ ابن العربی فی العارضۃ۔

حنفیہ کے نزدیک جمع صوری جائز ہے جمع حقیقی جائز نہیں' جمع صوری یہ ہے کہ پہلی نماز وقت کے اخیر میں پڑھی جائے اور دوسری اول وقت میں پڑھی جائے۔ پھر احناف کے نزدیک جمع صوری کی دو صورتیں ہیں ایک بلا عذر یہ جائز نہیں دوسری صورت یہ ہے کہ عذر ہو سفر مرض خوف وغیرہ کا تو جمع صوری جائز ہے گناہ کے بغیر یہ مذاہب مشہور ہیں۔

ایک تیسرا مذہب بھی ہے وہ یہ ہے کہ ابن سیرین' ابن منذر شاشی کبیر کہتے ہیں کہ جمع حقیقی بلا عذر جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ عادت نہ بنائی جائے کبھی کبھی ہو۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت انسؓ معاذ بن جبلؓ وابن عباسؓ کی روایات (1) سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع بین الصلوٰتین فرمائی۔اور یہ روایات صحیح بھی ہیں۔

حنفیہ کا استدلال نمبرا: ۔قول تعالیٰ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا'' (2) تو وقت کی رعایت ضروری ہے۔

دلیل۲: ۔حافظوا علی الصلوٰت والصلوٰۃ الوسطیٰ'' (3) محافظت کا حکم دلالت کرتا ہے اوقات کی تعیین پر۔

دلیل۳: ۔فویل للمصلین الذین ھم عن صلوٰتھم ساھون'' (4) ای یؤخرونھا عن اوقاتھا۔

دلیل۴: ۔عن ابن عباس من جمع بین الصلوٰتین من غیر عذر فقد اتی بابا من الکبائر یہ روایت اگر چہ ترمذی کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے مگر تلقی ائمہ کی وجہ سے قابل استدلال ہے اور ترمذی کی تصریح کے مطابق اول روایت کسی کے ہاں قابل عمل نہیں جبکہ ابن عباس کی روایت کے متعلق ترمذی فرماتے ہیں کہ والعمل علی ہذا عند اہل العلم۔

دلیل۵: ۔عن ابن مسعود مارایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ لغیر میقاتھا الاصلوٰتین جمع بین المغرب والعشاء ای فی المزدلفۃ وصلی الفجر قبل میقاتھا (المعتاد) اخرجہ البخاری (5)

دلیل۶: ۔مسلم (6) ابوداؤد طحاوی میں ہے عن ابی قتادۃ مرفوعاً لیس فی النوم تفریط انما

باب ماجاء فی الجمع بین الصلوٰتین

(1) کمافی روایۃ صحیح مسلم ص:۲۴۲ ج:۱ ''باب جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر''

(2) سورۃ نساء آیت:۱۰۳ (3) سورۃ البقرۃ آیت:۲۳۸

(4) سورۃ ماعون آیت:۵ (5) صحیح بخاری ص:۲۲۸ ج:۱ ''باب متی یصلی الفجر بجمع''

(6) مسلم طحاوی وابوداؤد ص:۷۰ ج:۱ رواہ مسلم فی کتاب المساجد ایضاً رواہ النسائی فی باب المواقیت ایضاً ابن ماجہ فی الصلوٰۃ ایضاً رواہ احمد فی مسندہ ص:۳۷۷ ج:۸ حدیث ۲۲۶۶۳

التفريط في اليقظة بان يوخر الصلوة الى وقت اخرى تو جمع کو تفریط قرار دیا جائے گا کیونکہ اس میں تاخیر صلوٰۃ الی وقت اخری ہے۔

دلیل ۷:۔ نمازوں کے اوقات تواتر سے ثابت ہیں لہٰذا اس کی منسوخیت وتبدیلی کے لئے قوی حجت درکار ہے اور آپ کی دلیلیں مؤول ہیں۔

دلیل ۸:۔ اوقات کی تعلیم کے لئے جبرئیل دو دن آئے مقصد اوقات کی پابندی کا اہتمام تھا ورنہ جبرئیل کے آنے کی کیا ضرورت تھی؟ کسی بھی وقت نماز پڑھنا کافی ہوتا۔

دلیل ۹:۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تاخیر صلوٰۃ کو اماتت صلوٰۃ قرار دیا ہے کما فی الترمذی ص ۴۳ یا اباذر امراء یکونون بعدی یمیتون الصلوٰۃ فصل الصلوٰۃ لوقتہا الخ۔

قائلین جمع کو جواب یہ ہے کہ یہ روایات جمع صوری پر محمول ہیں ان روایات سے جمع صوری مراد لینے پر ایک دلیل بخاری (7) میں عن ابن عمر ہے رایت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا عجلہ السیر فی السفر یؤخر صلوٰۃ المغرب حتی یجمع بینھا وبین العشاء حضرت سالم فرماتے ہیں کہ ابن عمر کا بھی اسی پر عمل تھا۔

دلیل ۲:۔ ابوداؤد (8) نے ابن عمر کا فعل نقل کیا ہے کہ مغرب کی نماز غیوبت شفق تک مؤخر کی پھر عشاء پڑھی پھر فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے۔

دلیل ۳:۔ ابوداؤد (9) ہی میں حضرت علی کا عمل ہے کہ وہ سفر جاری رکھتے یہاں تک کہ اندھیرا چھا جاتا تو مغرب کی نماز پڑھتے پھر کھانا کھاتے پھر عشاء کی نماز ادا کرتے پھر فرماتے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا کرتے تھے۔

دلیل ۴:۔ فی المسلم (10) ابن عباس کے شاگرد ابوالشعثاء سے پوچھا گیا کہ (جمع کی کیفیت یہ ہوگی؟) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کو مقدم اور ظہر کو مؤخر کرکے اور مغرب کو مؤخر عشاء کو معجل کیا ہوگا تو ابوالشعثاء،

(7) ص:۱۴۹ ج:۱ ''باب ہل یوذن او یقیم اذا جمع الخ'' (8) ابوداؤد ص:۱۷۷ ج:۱ ''باب الجمع بین الصلوٰتین''

(9) ابوداؤد ص:۱۸۱ ج:۱ ''باب متی یتم المسافر'' (10) ص:۲۴۶ ج:۱ ''باب جواز الجمع بین الصلوٰتین فی السفر''

نے کہا کہ میرا بھی یہی خیال ہے۔ الفاظ حدیث یہ ہیں۔

"قلت یااباالشعثاء اظنہ آخر الظھر واخر المغرب وعجل العشاء قال واناظن ذالک"

دلیل ۵:۔ باب کی روایت کو آپ بھی جمع صوری پر محمول کرتے ہیں ابن حجر نے اس کو تسلیم کیا ہے فلکذا الاخر۔

دلیل ۶:۔ اگر ان روایات کو جمع صوری پر محمول کریں تو تطبیق ہوگی بین الروایات جو احادیث کی سمجھ کی بہترین صورت ہے۔

دلیل ۷:۔ فتح الملہم میں ہے کہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع کی فقط دو صورتیں منقول ہیں ایک ظہر وعصر دوسری مغرب وعشاء تو اگر مراد جمع حقیقی ہو تو وہ تو ہر وقت میں ہو سکتی ہے فقط ان دو کی تخصیص کیوں؟ باقی فجر وظہر، عصر ومغرب، عشاء وفجر میں جمع کیوں نہیں؟ معلوم یہ ہوتا ہے کہ جمع صوری مراد ہے کیونکہ جمع صوری فقط ان دو وقتوں میں ہو سکتی ہے کیونکہ انکا آپس میں وقت متصل ہے۔

دلیل ۸:۔ احادیث کے سمجھنے کے لئے صحابہ کا عمل مد نظر ہونا چاہئے اور صحابہ جمع صوری کرتے تو احادیث میں بھی فقط صوری ہی مراد ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی طرف سے حنفیہ پر چند اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ مثلاً:

اعتراض ۱:۔ یہ کہ ان روایات کو جمع صوری پر حمل کرنا روایات کے مقتضیٰ کے خلاف ہے مسلم (11) میں تصریح ہے فی روایۃ انس کہ یوخر الظھر الی اول وقت العصر جب عصر کے اول وقت میں ظہر کی نماز پڑھی معلوم ہوا کہ جمع صوری مراد نہیں۔

جواب:۔ یہاں غایۃ مغیا میں داخل نہیں تو اول وقت عصر کا داخل نہیں تو جمع حقیقی مراد لینا صحیح نہیں۔

اعتراض ۲:۔ جمع صوری پر جمع کا اطلاق غلط ہے کیونکہ ہر نماز کو اپنے وقت میں پڑھنے کو جمع نہیں کہتے۔

جواب:۔ احادیث میں خود اس پر جمع کا اطلاق ہوا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمنۃ بنت جحش سے

---

(11) صحیح مسلم ص: ۲۴۵ ج: ۱ "باب جواز الجمع بین الخ"

فرمایا کہ ہو سکے تو ظہر کو مؤخر اور عصر کو مقدم کر کے جمع کرو اسی طرح مغرب کو مؤخر کر کے عشاء کو مقدم کرو تجمعین بین الصلوٰتین (12)

اعتراض ۳:۔ جمع صوری میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ جمع کا مقصد سہولت ہے اور صوری میں سہولت نہیں۔

جواب:۔ فائدہ کیوں نہیں بار بار اترنے کے بجائے ایک دفعہ اترنا پڑے گا۔

اعتراض ۴:۔ جمع صوری کا احتمال انس وابن عباس کی روایات میں ہے لیکن جمع تقدیم میں جمع صوری پر کس طرح حمل ہوگا؟ حضرت معاذ کی روایت (13) ہے غزوہ تبوک کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ''واذا ارتحل بعد زیغ الشمس صلی الظهر والعصر جمیعاً''۔

جواب:۔ یہ روایت موضوع ہے اگر چہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں حاکم نے علوم حدیث میں اس حدیث کے متعلق امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے قتیبہ سے کہا کہ یہ حدیث لکھتے وقت آپ کے ساتھ کون تھا؟ تو انہوں نے کہا کہ خالد المدائنی تو بخاری نے کہا ''کان یدخل الاحادیث علی الشیوخ'' کہ وہ شیوخ کی احادیث میں جھوٹی باتیں ملایا کرتا تھا۔ اس کی تفصیل میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ:

وحدیث الباب عجیب الشان فان رجاله کلهم ثقات یقال انه اعلی مافی الباب للشافعیة حجة الجمع وقتاً وقال البخاری ان الحدیث موضوع لانه سال قتیبة عمن کان شریکاً معه حین سمع الحدیث من (الشیخ) اللیث قال خالد المدائنی یقال هذا الرجل الشقی کان کذاباً وضاعاً فانه کان یکتب الاحادیث الموضوعة شبیه خط المحدثین ویضع ذالك القرطاس فی کتب المحدثین وکان یرویها زعماً عنه ان هذه الاحادیث کتبتها بنفسی

دوسری بات یہ ہے کہ لیث مشاہیر فقہاء میں سے ہے ۲۰۰ تک ان کے شاگرد ہیں اور یہ حدیث فقط قتیبہ

(12) رواہ الترمذی فی باب المستحاضة انها تجمع بین الصلوٰتین بغسل واحد

(13) رواہ ابوداؤد ص: ۱۷۷ ج: ۱ ''باب الجمع بین الصلوٰتین''

ہی روایت کرتے ہیں کوئی اور نہیں معلوم ہوا کہ قتیبہ کو خود مدائنی نے جھوٹی حدیث بیان کی ہے۔ خود ترمذی ابواب السفر ۱۲۲ پر اس کے متعلق فرماتے ہیں۔

وحديث معاذ حديث حسن غريب تفرد به قتيبة لانعرف احداً رواه عن الليث غيره

ابوداؤد (14) نے بھی یہی کہا ہے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کریں تو مطلب یہ ہوگا کہ اگر بعد الزوال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوچ کرتے تو انتظار کرتے ایسے وقت کا جس میں جمع صوری ہو اور اگر قبل الزوال کوچ کرتے تو ایسے وقت میں نماز پڑھتے کہ جمع صوری ممکن ہوتی۔

باب ماجاء في بدأ الاذان

مواقیت کے بعد اذان کے باب بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے لئے اولاً وقت کا علم ضروری ہے اور جب وقت معلوم ہوا تو اذان دی جائے گی اس لئے پہلے مواقیت پھر اذان پھر صلوٰۃ کو ترتیب وار ذکر کیا۔

سعید بن یحیٰی ثقہ ہے اپنے والد سے روایت کرتے ہیں والد کا نام یحیٰی بن سعید ہے ثقہ ہے۔ محمد بن اسحٰق کی روایت یہاں اگرچہ عنعنہ ہے مگر ابوداؤد (1) ابن ماجہ (2) اور مسند احمد (3) میں تحدیث کی تصریح ہے۔ محمد بن ابراہیم التیمی ثقہ ہے۔ یہ روایت عبداللہ بن زید بن ثعلب ابن عبدربہ کی مسندات میں سے ہے عبداللہ بن زید دو ہیں ایک حدیث باب کے راوی ہیں ترمذی ان کے بارے میں کہتے ہیں و لانعرف له عن النبي صلى الله عليه

---

(14) حوالہ بالا

باب ماجاء في بدأ الاذان

(1) ص: ۷۸ ج ۱ "باب کیف الاذان"

(2) ص: ۵۱ "باب بدأ الاذان"

(3) ص: ۵۴۰ ج ۵ حدیث ۱۶۴۷۸

وسلم شيئاًيصح الاهذا الحديث الواحد في الاذان ۔دوسرے عبداللہ بن زید بن عاصم ہے قال الترمذی فی حقہ لہ احادیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابواب الطہارت میں بھی ان کی روایت ہے۔

اذان لغۃ اسم مصدر بمعنی اعلام کے ہے یعنی اذان بمعنی تاذین شریعت میں دخول وقت صلوٰۃ کا اعلان ذکر مخصوص کے ساتھ۔ وجہ تسمیہ اذان کی یہ ہے کہ اذان اذن سے ہے یعنی قابل سماعت اعلان تو چونکہ اذان بھی قابل سماعت ہوتی ہے اس لئے اس کو اذان کہتے ہیں۔

لما اصبحنا اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم اس میں اشارہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مشورہ کیا کہ لوگوں کو دعوت الی الصلوٰۃ کیسے دی جائے؟ تو صحابہ اس کے لئے فکرمند ہوئے مشورے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ ابن منذر کے بقول مکہ میں نماز بغیر اذان کے ہوتی تھی ابن حجر نے اگرچہ مکہ میں اذان کے ثبوت پر روایات پیش کی ہیں مگر سنداً سب ضعیف ہیں۔

ہجرت کے بعد مسلمانوں کی آبادی بڑھنے کی وجہ سے پریشانی ہوئی کہ بعض جماعت سے رہ جاتے اور بعض کو زیادہ انتظار کرنا پڑتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی شکایت کی گئی تو مشورہ کیا گیا کسی نے گھنٹی کا مشورہ دیا مگر نصاریٰ کا شعار ہونے کی وجہ سے اس کو رد کر دیا گیا۔ بگل کا مشورہ یہود کے شعار ہونے کی وجہ سے رد کر دیا گیا۔ آگ روشن کرنے کا مشورہ مجوسیوں کے شعار ہونے کی وجہ سے رد کر دیا گیا۔ جھنڈے کا مشورہ بھی ناقابل التفات تھا کہ جھنڈا وقت نماز میں گاڑھا جائے مگر رات میں یہ مشورہ کارگر نہ تھا۔ حضرت عمر نے مشورہ دیا او لاتبعثون رجلاً ينادي بالصلوٰة یہ عطف ہے مقدر پر ای اتقولون بموافقة اليهود والنصارى ولا تبعثون الخ تو ہمزہ استفہام انکار کا ہے۔ تو اس مرتبہ یہ فیصلہ ہوا کہ بلال گلی گلی اعلان صلوٰۃ کریں گے فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا بلال قم فناد بالصلوٰة یعنی الصلوٰۃ جامعۃ کی صدا لگاؤ۔ پھر حضرت بلال دخول وقت صلوٰۃ پر چکر لگانا شروع کر دیتے اور الصلوٰۃ جامعۃ کہتے مگر یہ بھی مسئلے کا حل نہ ہوسکا کیونکہ جس کو پہلے اطلاع ملی وہ جلدی پہنچ جاتا اور جس کو دیر سے پہنچ جاتی تو دیر سے پہنچتا۔ اس طرح حضرت بلال کے لئے بھی پانچوں وقت پورے شہر کا چکر کاٹنا اور گلی گلی گھومنا ایک مسئلہ تھا۔ دوبارہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس معاملے کی شکایت کی گئی پھر مشورہ طلب کیا گیا تو اس دفعہ ناقوس کی بات متعین ہوگئی مگر پھر بھی عبداللہ بن زید اسی فکر میں

گھر گئے اور سوئے خواب میں اذان کی کیفیت بتلائی گئی۔(4)

یہ کس سن ہجری کا واقعہ ہے؟ تو ابن حجر نے اس کو سنہ ۲ ہج کا واقعہ بتایا ہے عینی نے سنہ ا ہج پر جزم کیا ہے بخاری کا میلان بھی اسی طرف ہے کیونکہ بدا الاذان کا باب باندھا ہے استدلال اذا نودی للصلوۃ (5) سے کیا ہے اور اغلب یہی ہے کہ جمعے کی مشروعیت سنہ ایک ہجری میں ہوئی۔

پھر طبرانی کی معجم اوسط میں ہے کہ یہ خواب ابوبکر نے بھی دیکھا۔غزالی نے وسیط میں کہا ہے کہ دس سے زیادہ صحابہ نے دیکھا۔بعض نے تصریح کی ہے کہ چودہ صحابہ نے دیکھا ابن حجر نے سب کی اسانید کو کمزور قرار دیا ہے صحیح روایت فقط ابن زید وعمر کے خواب کی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن زید کا خواب جب سنا تو فرمایا ان ہذہ لرویا حق۔

اعتراض:۔خواب تو فقط انبیاء کے حق ہوتے ہیں یہاں اس خواب کو حق کیسے کہا؟ دوسری بات یہ ہے کہ بعض جاہل صوفیاء نے اس سے خواب کی حقانیت پر استدلال کیا ہے۔

جواب:۔یہ ہے کہ بعض روایات میں تصریح ہے کہ انہا لرویا حق ان شاء اللہ یعنی انتظار وحی ہے ان شاء اللہ یہی حق ہوگا۔ترقبا منہ نزول الوحی۔جیسے مصنف عبدالرزاق (6) اور مراسیل ابوداؤد میں ہے عبید اللیثی جو کبار تابعین میں سے ہے کہتے ہیں کہ جب حضرت عمر نے خواب بیان کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قد سبقک بذالک الوحی معلوم ہوا کہ مشروعیت اذان فقط خواب کی بناء پر نہ تھی بلکہ وحی بھی نازل ہوئی تھی۔

جواب ۲:۔شب معراج میں جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے انبیاء کی امامت کا بیت المقدس میں انتظام کیا گیا تو اجتماع کے لئے جبرائیل نے اذان دی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم یا تو بھول گئے تھے اور یا یہ سمجھا کہ یہ عام نمازوں کے لئے حکم نہ ہوگا جب اذان دی گئی تو وہ اذان یاد آئی اور اس کو حق کہا۔

جواب ۳:۔یہ خواب متعدد صحابہؓ نے دیکھا تھا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اندازہ لگایا کہ یہ عام خواب

---

(4) تفصیل کے لئے دیکھئے ابوداؤد ص:۸۷ ج:۱

(5) صحیح بخاری ص:۸۵ ج:۱ ''باب بدأ الاذان''

(6) مشکوۃ ص:۶۴ بحوالہ ابوداؤد، دارمی وابن ماجہ۔

نہیں بلکہ الہامی خواب ہے جس کی وجہ سے اس کو حق کہا۔

جواب۴:۔ اذان کے کلمات ایسے جامع تھے کہ ان کو پراگندہ خواب پر محمول کرنا بعید تھا یہ دلیل رویا حق کی تھی۔

جواب۵:۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے اجتہاد سے درست قرار دے دیا اور عندالجمہور نبی صلی اللہ علیہ وسلم مجتہد بھی تھے۔

جواب۶:۔ بعض امور میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے فیصلے کا اختیار ہوتا تھا مثلاً فقدموا بین یدی نجواکم صدقۃ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کے مشورے پر ایک درہم کا فیصلہ فرمایا۔

فقم مع بلال فانہ اندی صوتا الخ اس پر اشکال ہے کہ خواب عبداللہ نے دیکھا اذان کا حکم بلال کو دیا یہ کیوں جس نے دیکھا اسی کو حکم کیوں نہ دیا؟

جواب۱:۔ حدیث میں خود مذکور ہے فانہ اندی صوتا وامد منک اندی ای ارفع تو امدا سانس کھینچنے کے معنی میں ہوگا اور یہ دونوں چیزیں اذان میں مطلوب ہیں کہ اس سے آواز بلند ہوتی ہے یا اندی بمعنی احسن واعذب کے ہے اور امد بمعنی ارفع کے ہے اور عبداللہ بن زید کی آواز پست تھی تو مقصد اذان بلال ہی سے پورا ہو سکتا تھا تو اسی کو حکم دیا۔

جواب۲:۔ یہ منصب بلال کا پہلے سے تھا یعنی نماز کی طرف بلانے کا جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے کہ گلیوں میں الصلوٰۃ جامعۃ کی صدا سے فضاء کو معطر بناتے تھے تو ان سے منصب لینا مناسب نہ تھا۔

جواب۳:۔ بعض روایات (7) میں ہے کہ عبداللہ بن زید بیمار تھے۔

جواب۴:۔ اذان میں جامعیت ہے پہلے کبریاء باری کا ذکر ہے پھر توحید پھر رسالت پھر دعوت صلوٰۃ پھر حی علی الفلاح میں معاد کا ذکر اخیر میں پھر حاکمیت اعلیٰ کا اللہ کے لئے اثبات اول کی طرح اور سب سے اخیر میں بطور نتیجہ لا الہ الا اللہ کا ذکر ہے کہ جب کبریائی اسی کے لئے ہے تو لائق عبادت بھی وہی ذات ہے اور اس مشن

(7) ابوداؤد ص:۷۸ ج:۱

کے لئے بلال نے بہت تکالیف برداشت کیں وہی اس کام کو تھامے رکھے اور آگے بڑھاتا جائے من تواضع للہ رفعہ اللہ۔

جواب ۵:۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال کو اس لئے مؤذن مقرر کیا کہ اسلام میں قدر و مرتبہ کا مدار خلوص نیت پر ہے مال و نسب و لسان پر نہیں تو اگر چہ وہ حبشی تھے مگر زیادہ مستحق تھے تو قریش کو بھی چھوڑ کر ان کو حق دیا۔

یجر ازارہ سے یہ شبہ نہ ہو کہ عمر ازار باندھے بغیر دوڑے آئے بلکہ ازار باندھا تھا چادر گھسیٹ کر آئے تو ازار یہاں چادر کے معنی میں ہے یا مطلب یہ ہے کہ وہ ازار کے کنارے گھسیٹ رہے تھے۔

اشکال:۔ ابوداؤد (8) کی روایت میں ہے کہ یہ خواب حضرت عمر نے بیس دن پہلے دیکھا تھا بعض روایات میں ہے کہ جب ابن زید خواب بیان کر رہے تھے تو انہوں نے شرمندگی کی وجہ سے اپنا خواب ظاہر نہیں کیا اور مذکورہ روایت میں ہے کہ اذان کے وقت ان کو خواب یاد آیا اور مسجد کی طرف آئے۔

جواب:۔ اصل خواب تو بیس دن پہلے دیکھا تھا پھر وہ بھول گئے جب ابن زید نے خواب بیان کیا تو یاد آیا لیکن ابن زید یہ اعزاز حاصل کر چکے تھے۔ تو حضرت عمر بتقاضائے حیاء خاموش رہے۔ پھر ظاہر یہ ہے کہ ابن زید نے یہ خواب صبح کے وقت نماز کے بعد بیان کیا ہوگا جیسے کہ اصبحنا کے لفظ سے ظاہر ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول بھی یہی تھا کہ صبح کی نماز کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے وقت خواب سنتے یا سناتے تو صحابہ مسجد میں موجود ہونگے تو عمر خاموش رہے پھر جب ظہر کے وقت اذان دی گئی تو آئے اور کہا کہ میں نے بھی ایسا خواب دیکھا تھا چونکہ اس وقت تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وحی بھی آئی تھی تو فرمایا قد سبقک بذالک الوحی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فللہ الحمد جب متعدد صحابہ نے خواب بیان کیا تو خوش ہوئے کہ میری امت میں کافی سارے موفق موجود ہیں۔

اثبت ای اثبت لقلبی اذان کا علم پہلے سے تھا مگر عمر کی وجہ سے مزید اطمینان بڑھ گیا۔

---

(8) ص:۸۰ ج:۱

باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان

ترجیع کا مطلب ہے لوٹانا اذان میں ترجیع کا مطلب شہادتین کو مرۃ ثانیۃ بلند آواز سے کہنا امام مالک وشافعی کا مذہب یہ ہے کہ اذان میں ترجیع ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترجیع سنت نہیں بلکہ مباح ہے۔ حنفیہ کے بعض فقہاء صاحب البحر نے اس کو مباح کہا ہے صاحب النہر نے مکروہ کہا ہے مگر مراد مکروہ سے خلاف اولی ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ فقط عاشوراء کا روزہ مکروہ ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ اگر تنہا رکھے تو خلاف اولی ہے۔

امام احمد کے نزدیک ترجیع وعدم ترجیع دونوں برابر ہیں شاہ ولی اللہ کا بھی یہی خیال ہے کہ کلمات اذان بمنزلہ قرأت قرآن ہیں تو اس میں لفظی اختلاف معنی پر اثر انداز نہیں ہوسکتا۔ ابن عمر کا قول ہے کہ تکبیر وشہادتین تین تین مرتبہ کہے جائیں گے۔ حسن بصریؒ وابن سیرین کا مذہب یہ ہے جس کو اذان بصریین بھی کہتے ہیں کہ پہلے چار مرتبہ تکبیر پھر ایک ایک دفعہ شہادتین پھر ایک ایک دفعہ حیعلتین پھر دوبارہ ایک ایک دفعہ شہادتین ایک ایک دفعہ حیعلتین پھر سہ بارہ ایک ایک دفعہ شہادتین اور ایک ایک دفعہ حیعلتین تو امام شافعی حسن بصری اور ابن سیرین کے نزدیک کلمات اذان انیس ہونگے۔ امام مالک اگرچہ ترجیع کے قائل ہیں مگر ان کے نزدیک کلمات اذان سترہ ہیں۔ حنفیہ ترجیع کے قائل نہیں تو کلمات اذان ان کے نزدیک پندرہ ہیں۔

امام مالک کا استدلال آئندہ باب سے پیوستہ باب میں عبداللہ بن زید کی حدیث سے ہے کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعا شفعا اس کا مطلب یہ ہے کہ کلمات دو دو دفعہ ہوں نہ کہ چار دفعہ۔ اس کا جواب ان شاء اللہ اسی حدیث کے ضمن میں آجائے گا اسی طرح آئندہ باب میں بھی ہے امر بلال ان یشفع الاذان وجواب بھی۔

شافعیہ ومالکیہ کی ترجیع کے بارے میں دلیل ابومحذورہ کی روایت ہے۔

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم اقعدہ والقی علیہ الاذان حرفاً حرفاًقال بشر فقلت لہ (ای لابراھیم)اعد علی فوصف الاذان بالترجیع

دوسرا ان کا یہ کہنا ہے کہ ترجیع زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہونی چاہیے۔ تیسری بات یہ ہے

کہ ابومحذورہ کی اذان کا واقعہ ۸ھ میں غزوہ حنین سے واپسی پر پیش آیا تو یہ حضرت بلال یا ابن ام مکتوم کی اذان کے لئے ناسخ ہے۔

حنفیہ کا استدلال عبداللہ بن زید کی حدیث (1) سے ہے کہ انہوں نے خواب میں پندرہ کلمات والی اذان سنی تھی اس میں ترجیع نہیں تھی۔

دلیل ۲:۔ طحاوی (2) وغیرہ میں سوید بن غفلہ کی حدیث ہے سمعت بلالاً یؤذن مثنی ویقیم مثنی۔

اعتراض:۔ سوید بن غفلہ کا سماع بلال سے ثابت نہیں۔

جواب:۔ سمعت کا لفظ دال علی السماع ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابن حجر نے تسلیم کیا ہے کہ سوید بن غفلہ مخضرمین میں سے ہے اور یہ مدینہ منورہ میں اس دن آئے جس دن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تدفین ہو رہی تھی۔

دلیل ۳:۔ روی النسائی (3) عن ابن عمر کان الاذان علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم مثنی مثنی۔

دلیل ۴:۔ دارقطنی میں (4) ابوجحیفہ کی روایت ہے جس میں وہ تصریح کرتے ہیں ان بلالاً کان یؤذن للنبی صلی الله علیه وسلم مثنی مثنی ویقیم مثنی مثنی۔

دلیل ۵:۔ اگلے باب سے پیوستہ باب کی حدیث ہے کان اذان رسول الله صلی الله علیه وسلم شفعاً شفعاً۔

شافعیہ کا جواب دارقطنی (5) میں ہے کہ ابومحذورہ فرماتے ہیں کہ ہم دس لڑکے تھے مکہ مکرمہ سے نبی

باب ماجاء فی الترجیع فی الاذان

(1) رواہ ابوداؤد ص: ۷۸ و ۷۹ ج: ۱ "باب کیف الاذان"

(2) شرح معانی الآثار ص: ۱۰۱ ج: ۱ "باب الاقامۃ کیف ہی"

(3) ص: ۱۰۳ ج: ۱ "تثنیۃ الاذان"

(4) ص: ۲۵۰ ج: ۱ رقم حدیث ۹۲۷ و ۹۲۸

(5) ص: ۲۳۱ ج: ۱ رقم حدیث ۸۹۲، ۸۹۳

کریمؐ کے تعاقب میں نکلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حنین سے واپسی پر ایک مقام پر پڑاؤ ڈالا نماز کا وقت تھا مؤذن نے اذان دینا شروع کی تو ہم نے نقل اتارنا شروع کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو بلایا کہ اونچی آواز میں تم میں سے اذان کس نے دی تھی تو سب سے پہلے باقی بچوں نے اذان سنائی میں نے اخیر میں سنائی تو شہادتین کے دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا (رفع آواز کے لئے کہ پہلے پست آواز سے شہادتین کہے تھے)

صاحب ہدایہ (6) نے یہ جواب دیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور تعلیم کہا کہ دوبار پڑھو اور وہ بطور ترجیع سمجھے۔ ابن جوزی فرماتے ہیں کہ چونکہ ابو محذورہ ابھی تک مشرف بہ اسلام نہیں ہوئے تھے وہ کبریائے باری کے قائل تھے تو اللہ اکبر اونچا کہا مگر رسالت وتوحید کے قائل نہ تھے تو شہادتین آہستہ کہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ کہنے کو کہا تاکہ شہادتین بھی دل میں اتر جائے۔

امام طحاوی (7) نے یہ جواب دیا ہے کہ دوبارہ پڑھنے کا حکم دینے سے مقصد انکی جھجک کو دور کرنا یا کلمہ پڑھانا تھا کیونکہ کسی بھی روایت سے ثابت نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دوبارہ کلمہ پڑھایا ہو سوائے اذان کے۔

اعتراض:۔ ابوداؤد (8) میں ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ اذان کا طریقہ بتائیں تاکہ مسجد حرام میں اذان دوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی اذان سکھائی۔ تو مذکورہ تمام توجیہات بے کار ثابت ہوئیں۔

جواب:۔ اس روایت میں عبید بن حارث ہے جو بقول بعض کذاب وبقول بعض ضعیف ہے تو روایت قابل استدلال نہیں۔

اعتراض:۔ ابو محذورہ اس کے بعد مکہ میں اذان دیتے رہے ان کے بعد امام مالک وشافعی کے زمانے تک یہی اذان برقرار رہی کسی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔

جواب:۔ ابو محذورہ کا عمل اپنے طور پر صحیح تھا ان کے عمل کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ ان کی خصوصیت ہے

---

(6) ہدایہ ص:۷۰ ج:۱ "باب الاذان" مکتبہ محمد علی

(7) شرح معانی الآثار ص:۱۰۰ ج:۱ "باب الاذان کیف ہو"

(8) ص:۷۹ ج:۱

اور کسی کی خصوصیت سے استدلال درست نہیں۔ تشریع کی حیثیت حضرت بلال وعبداللہ کی اذان کو حاصل تھی کہ یہ انکا معمول تھا پھر حضرت بلال سفر وحضر میں مؤذن رہے ان کی روایت زیادہ قرین قیاس ہے پھر وحی سے بھی ابن زید کی اذان کی تائید ہوتی ہے کما مر قد سبقتک بذالک الوحی تو عبد اللہ ابن زید وبلال کی اذان کو اصل تشریع کی حیثیت دیں گے۔

جواب ۲:۔ یہ مکہ کی خصوصیت تھی کہ مکہ کے لوگوں نے مسلمانوں کو اذیتیں دیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہا کہ شہادتین کا بار بار ورد ہو اور یا چونکہ مکہ آدم وابراہیم واسماعیل کا مرکز رہا تو اس یاد دہانی کے لئے مکرر شہادتین کو مقرر کیا۔

جواب ۳:۔ چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فتح مکہ سے پہلے مکہ میں توحید ورسالت کی دعوت دی تو اکثریت نے ماننے سے انکار کر دیا مکہ میں دعوت پھیل نہ سکی البتہ جب دوبارہ فاتح بن کر مکہ آئے تو دعوت خوب پھیلی تو ترجیع میں ان دو حالتوں کی طرف اشارہ ہے پہلی حالت کی طرف پست آواز میں دوسری حالت کی طرف بلند آواز میں اشارہ ہے اور مدینہ میں یہ علت نہیں تھی تو مکہ کی خصوصیت رہی۔

رہا شافعیہ کا یہ کہنا کہ ابومحذورہ کی روایت میں زیادتی ہے اور ثقہ کی زیادتی معتبر ہونی چاہئے تو جواب یہ ہے کہ ثقہ کی زیادت تب معتبر ہوتی جب اس کی خصوصیت نہ ہوتی یہاں تو خصوصیت ہے کہ ابومحذورہ کا باقاعدہ پڑھنا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یاد کو تازہ کرنے کے لئے تھا جیسا کی روایت (9) میں ہے کہ سر کے جن بالوں پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ رکھا اُن کو اخیر تک نہیں کٹوایا یا مکہ کی خصوصیت ہے کما مر۔ رہا یہ کہ ابومحذورہ کی اذان مؤخر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بلال کی اذان بدستور مؤخر رہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اخیر عمر تک دیتے رہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی وہی اذان ہوتی رہی اگر منسوخ ہوتی تو تبدیل کر لیتے۔

---

(9) ابوداؤد ص: ۸۰ ج: ۱

باب ماجاء فی افراد الاقامة
و
باب ماجاء فی ان الاقامة مثنیٰ مثنیٰ

امام ترمذی نے دو باب باندھے ہیں ایک افراد اقامت کے بارے میں کہ اقامت ایک ایک بار ہو۔ دوسرا باب شفع کے بارے میں کے اقامت دو دو بار ہو۔ پہلا باب ائمہ ثلاثہ کے مذہب کی دلیل کے طور پر باندھا دوسرا حنفیہ کی تائید میں باندھا۔ پہلے باب میں حضرت انس کی روایت ہے امر بلال ان یشفع الاذان ویوتر الاقامة امر مجہول کا صیغہ ہے ظاہر یہی ہے کہ آمر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہونگے۔

دوسرے باب میں عبداللہ بن زید کی روایت ہے کان اذان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامة کلمات اقامت امام مالک کے نزدیک دس ہیں۔ شروع میں تکبیر تین مرتین پھر شہادتین مرۃ پھر مرۃ حیعلتین پھر مرۃ اقامت پھر تکبیر تین پھر کلمہ توحید مرۃ

شافعیہ وحنابلہ کے نزدیک کلمات اقامت گیارہ ہیں یہ ایک مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ کرتے ہیں تو کل گیارہ ہوئے۔

احناف سفیان ثوری ابن مبارک کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہیں کلمات اقامت وہی کلمات اذان ہیں صرف دو مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ ہے۔

امام مالک کا استدلال پہلے باب میں روایت انس سے ہے امر بلال ان یشفع الاذان ویوتر الاقامة ایتار کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایک دفعہ کلمات کہیں جائیں اور شفع کا مطلب یہ ہے کہ دو دو دفعہ پڑھیں جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام مالک نے بجائے تکبیرات اربعہ کے تکبیر تین کا قول کیا ہے اذان میں جس کی وجہ سے ان کے نزدیک کلمات اذان باوجود ترجیع کے سترہ ہیں۔

شافعیہ وحنابلہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک صحیح طریق میں الا الاقامة کی زیادتی ہے معلوم ہوا کہ کلمہ اقامة میں ایتار نہ ہوگا بلکہ مرتین کہا جائیگا۔

حنفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ شفع کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ترسل کیا جائے اور ایتار کا مطلب یہ ہے کہ اقامت میں حدر کی جائے جیسا کہ آگے اس کے لئے مستقل باب باندھا ہے اگر ایتار کا مطلب ایک ایک دفعہ کلمات ہو پھر تکبیر تین کو بھی مرۃ ہونا چاہئے حالانکہ وہ آپ کے نزدیک بھی مرتین ہے۔

جواب ۲:۔ شفع کا مطلب یہ ہے کہ اذان دو دفعہ فجر میں دی جائے اور ایتار فی الاقامۃ کا مطلب یہ ہے کہ فجر میں اقامت ایک ہی ہوگی کیونکہ لوگوں کو فجر اور تہجد کے لئے اٹھانے کے لئے اذانین کی ضرورت تھی ایک تہجد کے لئے ایک فجر کی نماز کے لئے جبکہ اقامت برائے حاضرین ہوتی ہے تو ایک دفعہ کافی ہے۔

جواب ۳:۔ شاہ صاحب نے دیا ہے کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اذان واقامت دونوں برابر ہیں الا الاقامۃ کہ اقامت میں قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ ہے۔

حنفیہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے کان اذان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم شفعاً شفعاً فی الاذان والاقامۃ ترمذی نے اس پر اعتراض کیا ہے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ لم یسمع من عبداللہ بن زید پھر اس کا جواب قال شعبۃ الخ سے خود دیا ہے یعنی اگر چہ سماع ثابت نہیں لیکن وہ یہ روایت صحابہ سے کرتے ہیں اور صحابہؓ اگر چہ مجہول ہیں مگر ان کی جہالت مضر نہیں کیونکہ الصحابۃ کلھم عدول نیز ابن ابی الیلیٰ نے ۱۲۰ انصاری صحابہ کو دیکھا ہے لہذا انکی روایت عن الصحابۃ میں کوئی شک نہیں۔

جواب ۲:۔ یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ابن ابی لیلیٰ کا سماع عبداللہ بن زید سے ثابت نہیں کیونکہ ولادت ابن ابی لیلیٰ شہادت عمر سے چھ سال پہلے ہوئی اور وفات ابن زید خلافت عثمان میں ہوئی تو اس وقت کم از کم ابن ابی لیلیٰ کی عمر ۷ سال ہوگی جو تحمل حدیث کے لئے کافی ہے۔

دلیل ۲:۔ ابو محذورہ کی روایت ہے ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم علمہ الاذان تسع عشرۃ کلمۃ والاقامۃ سبع عشرۃ کلمۃ کمافی الباب السابق عند الترمذی۔

دلیل ۳:۔ روی الطحاوی (1) عن عبد اللّٰہ بن زید قال یارسول اللّٰہ (صلی اللّٰہ علیہ

باب ماجاء فی افراد الاقامۃ باب ماجاء فی الاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ

(1) شرح معانی الآثار ص:۹۹ ج:۱ "باب کیف الاذان"

وسلم)رایت فی المنام کان رجلاً قام وعلیه بردان اخضران فقام علی حائط فاذن مثنی مثنی واقام مثنی مثنی۔

دلیل۴:۔طحاوی میں ہے(2)عن سوید بن غفلة قال سمعت بلالاً یؤذن مثنی ویقیم مثنی۔

دلیل۵:۔دارقطنی (3) میں ابوجحیفہ سے مروی ہے ان بلالاً کان یؤذن للنبی صلی الله علیه وسلم مثنی مثنی ویقیم مثنی مثنی۔

دلیل۶:۔مصنف عبدالرزاق (4) میں اذان بلال کے متعلق ہے کان اذانه واقامته مرتین مرتین۔

اس مسئلہ میں بھی وجوہ ترجیح وہی ہیں جو پچھلے باب میں تھیں۔

باب ماجاء فی الترسل فی الاذان

ترسل کا معنی ہے تمہل کے یہ رسل بالکسر سے ہے بمعنی مہلت کے ہے حدر مقابل صعود کے ہے یہاں ترسل کے برخلاف عجلت کے معنی میں ہے حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اذان ٹھہر ٹھہر کر دیں ہر دو کلمتین پر سانس توڑیں البتہ تکبیر تین بمنزلہ کلمہ واحدہ ہے پہلے اللہ اکبر اللہ اکبر کہے پھر تمہل کرے پھر تکبیر تین پھر شہادتین کے درمیان وقفہ کرے اقامت میں اس کے برعکس کلمتین کو ملایا جائے تمہل نہ کرے اس کی وجہ ابن العربیؒ نے یہ بیان کی ہے کہ اذان غائبین کو بلانے کے لئے ہوتی ہے تو جب کلمات میں وقف ہوگا تو آواز دور دور تک پہنچے گی اقامت میں یہ علت نہیں۔

اذان میں ترسل اور اقامت میں حدر مسنون ہے تارکہما یعنی اذان میں حدر اقامت میں ترسل کرنے والا امر مکروہ کا مرتکب ہوگا۔

---

(2)ص:۱۰۱ج:۱

(3)ص:۲۰۵۰ج:۱رقم حدیث ۹۲۸

(4)ص:۲۶۲ج:۱حدیث ۱۷۹۰

پھر اقامت میں بعض لوگ آخری اعراب کو ظاہر کرتے ہیں مثلاً قد قامت الصلوۃ پڑھتے ہیں حالانکہ یہ غلط ہے صحیح آخر میں وقف ہے اللہ اکبراللہ اکبر میں پہلی راء کا ضمہ بعضوں نے غلط قرار دیا اگر چہ قانون اس کو مقتضی ہے کہ ضمہ ہی ہو کہ اسم تفضیل ہے لیکن فتحہ پڑھنا صحیح ہے۔ بعض نے ضمہ کو بھی صحیح قرار دیا ہے۔

والمعتصر یہ اعتصار سے ہے بمعنی نچوڑنا کنایہ ہے پیشاب وقضاۓ حاجت سے اس پر اتفاق ہے کہ اقامت واذان میں وقفہ ہونا چاہئے سوائے مغرب کے پھر یہ وقفہ کتنا ہو تو اس کے لئے وقت احادیث میں مقرر نہیں حنفیہ کی بعض روایات میں ہے کہ چار رکعت جن میں دس دس آیات پڑھی جاسکیں اتنا وقفہ ہو یا مؤذن کی صوابدید پر منحصر ہے اگر لوگ پہنچے ہوں تو اقامت شروع کردے ورنہ انتظار کرے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مغرب کی آذان کے بعد کھڑے کھڑے تھوڑا انتظار کر کے اقامت شروع کردے امام محمد کے نزدیک اتنی دیر بیٹھے رہیں جتنی دیر امام بین الخطبتین بیٹھتا ہے۔

ولا تقوموا حتیٰ ترونی ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی کام میں مشغول ہوں اور لوگ کھڑے رہیں تو بلاوجہ تکلیف میں مبتلا ہوگئے۔

قال ابو عیسیٰ الخ یعنی اس میں ایک راوی عبدالمنعم ہے جو مجہول ہے تو روایت نا قابل استدلال ہوئی۔

جواب:۔ اس کے اور متابع موجود ہیں (1)۔ تو اس طریق کا ضعف دوسرے طرق کی کثرت سے دور ہوسکتا ہے۔

جواب ۲:۔ اس پر تلقی من الائمہ ہے اور امت کا عمل اس پر رہا ہے تو قابل استدلال ہے اگر چہ ضعیف ہے۔

باب ماجاء فی ادخال الاصبع الاذن عند الاذان

کسی ایک انگلی کا تعین روایات میں نہیں آیا ہے بعض نے کہا کہ شہادت کی انگلی ڈالی جائے۔ ایک وجہ

باب ماجاء فی التوسل فی الاذان

(1) اس کے متابع مستدرک حاکم اور سنن دارقطنی میں مذکور ہیں بحوالہ معارف السنن ص:۱۹۶و۱۹۷ج:۲''باب ماجاء فی الترسل فی الاذان''

اس کی یہ ہے کہ جب کانوں میں انگلیاں ڈالی جاتی ہیں تو نفس مجتمع ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے آواز دور جاتی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ انگلی ڈالنے کی وجہ سے مؤذن آہستہ سنے گا تو وہ اور بھی زیادہ زور سے اذان دینے کی کوشش کریگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ کانوں میں جب انگلیاں ہوں تو بہرہ آدمی یا وہ آدمی جو دوری کی وجہ سے آواز نہیں سن رہا اسکو بھی معلوم ہو جائے گا کہ اذان ہو رہی ہے۔

ویدور فاہ الخ تاکہ دائیں بائیں لوگوں کو بھی آواز پہنچ جائے اس لئے فقہاء کہتے ہیں کہ اب بھی اگر قبہ یا مینارہ میں اذان دے تو جائز ہے بشرطیکہ سینہ قبلے سے منحرف نہ ہو۔ لاؤڈ اسپیکر میں اگرچہ وہ علت باقی نہیں رہی مگر پھر بھی سنۃ اس کو ترک نہیں کرنا چاہئے لہٰذا تھوڑا سا چہرہ موڑنا چاہئے۔ قبہ چھوٹا اور گول خیمہ۔ عنزۃ وہ عصاء جس کے کنارے میں لوہا ہو۔ فرکز بالبطحاء یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مکان صلوٰۃ پر برائے سترہ گھاڑ دیا بطحاء لغۃً مسیل الماء کو کہتے ہیں جس میں پتھر موجود ہوں یہاں بطحاء سے مراد ایک خاص مقام ہے بطور علیت جہاں سے پانی منیٰ کا گذرتا تھا جس کو وادی محصب بھی کہتے ہیں یہ اسوقت کا واقعہ ہے جب حجۃ الوداع سے فارغ ہو کر جارہے تھے تو ظہر اور عصر کی نماز یہاں پڑھی۔

حلۃ وہ جوڑا جس میں دو کپڑے ہوں ایک چادر ایک تہبند پھر حلے کا اطلاق یمنی چادر پر ہوتا ہے نیز صرف نئے کو حلہ کہتے ہیں کہ اسے کھول کر پہنا جاتا ہے حمراء یعنی سرخ دھاریاں تھیں پھر کانوں میں انگلیاں فقط اذان میں ڈالنی چاہئے اقامت میں رفع صوت کی ضرورت نہیں۔

باب ماجاء فی التثویب فی الفجر

تثویب کا معنی اعلان بعد الاعلان اور اعادہ ہے یہ لفظ ثوب سے ہے اس شخص کے لئے کہا جاتا ہے جو کسی اہم بات کا اعلان کرتا ہوا قوم میں آئے اور کپڑا یا چادر ہلائے اس کو تثویب کہتے ہیں۔ شریعت میں اس کا اطلاق فجر کی اذان میں الصلوٰۃ خیر من النوم پر بھی ہوتا ہے اور اقامت کو بھی تثویب کہا جاتا ہے اور بین الاذان والاقامۃ اعلان صلوٰۃ الصلوٰۃ جامعۃ یا حی علی الصلوٰۃ وغیرہ کے الفاظ پر بھی تثویب کا اطلاق ہوتا ہے۔ تثویب کی پہلی دو صورتیں مسنون ہیں تیسری صورت میں کلام ہے بعض نے نماز فجر میں جائز قرار دیا ہے کہ غفلت کا وقت ہوتا ہے

اور بعض روایات (1) سے ثابت ہے کہ حضرت بلالؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بعد اذان الفجر آئے تھے۔ عند البعض بدعت مطلقاً ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ مفتی یا قاضی یا وہ شخص جو امور مسلمین سرانجام دے رہا ہو اس کے لئے تثویب جائز ہے وجہ یہ ہے کہ اگر اذان کے فوراً بعد وہ آ جائے تو نماز کا انتظار کرنا پڑے گا تو تعطل فی الامور کا اندیشہ ہے یہ علت آج کل نہیں کہ گھڑیاں موجود ہیں اور وقت مقرر ہوتا ہے لہٰذا یہ رخصت آج کل موجود نہیں کیونکہ علت نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ بعض اہل بدع کا شعار بن چکا ہے تو بعض علماء اس کو مطلقاً بدعت قرار دیتے ہیں۔

لاتثوبن الخ یعنی فقط فجر میں تثویب ہوگی اس سے مراد بھی الصلوٰۃ خیر من النوم کا جملہ ہے۔ بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس مؤذن آیا نماز کی خبر دینے کے لئے تو فرمایا کہ تثویب فقط فجر کی اذان میں کرو۔

وعن مجاهد الخ فرماتے ہیں کہ میں ابن عمر کے ساتھ مسجد میں نماز پڑھنے کے ارادے سے داخل ہوا تو مؤذن نے تثویب کردی تو فرمایا کہ اخرج بنا من عند هذا المبتدع چونکہ ابن عمر کی بینائی کمزور ہو چکی تھی تو اپنے ساتھی سے فرمایا کہ مجھے نکالیں یہاں سے تو وہاں نماز ادا نہیں کی یہ مطلق تثویب کی عدم مشروعیت کی وجہ سے نہیں بلکہ انما کرہ الخ یعنی الصلوٰۃ خیر من النوم پر اعتراض نہیں تھا بلکہ اس تثویب پر تھا الذی احدثہ الناس بعد۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ طریقہ نہیں تھا بعد کے لوگوں نے اس کی ترویج کی اسکی وجہ تکثیر جماعت تھی مگر آج کل تثویب کے جواز کی صورت میں مزید سستی پیدا ہوگی لوگ اس کا انتظار کریں گے اور اذان کی اہمیت بالکل ختم ہو جائے گی لہٰذا اس کے جواز کا فتویٰ نہیں دینا چاہیے۔

باب ماجاء انّ من أذّن فهو يقيم

عبدالرحمٰن بن زیاد افریقی ضعیف ہے قالہ الترمذی۔

امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ من اذن فهو يقيم لہٰذا دوسرے کے لئے اقامت مکروہ ہے۔ حنفیہ ومالکیہ

باب ماجاء في التثويب في الفجر

(1) رواہ ابن ماجہ ص: "۵۳" باب السنة في الاذان"

وغیرہ کہتے ہیں کہ دوسرے شخص کے لئے اقامت کہنا مکروہ نہیں الا یہ کہ اس سے مؤذن کے دل میں تکدر پیدا ہو یا اس کو ناپسند ہو تو ایسی صورت میں اقامت دیگر کے لئے مکروہ ہے۔ کہ مومن کی دل آزاری ممنوع ہے۔ اگر وہ ناراض نہ ہوتا ہو تو اختیار ہے وہی اقامت کہے یا کوئی اور۔

پھر اولیٰ عند البعض کوئی نہیں یعنی اسی کا کہنا یا دوسرے کا کہنا دونوں برابر ہیں عند البعض اسی کا کہنا اولیٰ ہے وجہ یہ ہے کہ جب تعین ہوگا تو بدنظمی پیدا نہیں ہوگی ورنہ امام مصلے پر کھڑا رہے گا لوگ خاموش رہیں گے ہر کوئی دوسرے کا انتظار کرے گا یا بیک وقت تین چار بندے شروع کر دیں گے۔ اس لئے تعیین ہونی چاہئے تا کہ بدنظمی نہ ہو۔

امام شافعی کا استدلال مذکورہ باب کی حدیث سے ہے کہ زیاد بن حارث صدائی فرماتے ہیں کہ دوران سفر حضرت بلال پیچھے رہ گئے میں نے اذان دی اتنے میں حضرت بلال آئے انہوں نے اقامت کا ارادہ کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان اخا صداء قد اذن ومن اذن فہو یقیم یہ تفصیل ابوداؤد میں ہے۔

مگر یہ دلیل ہمارے خلاف نہیں وجہ یہ ہے کہ زیاد صدائی کی خواہش تھی کہ میں ہی اقامت کہوں اور تکلیف اگر مؤذن دیگر کی اقامت سے محسوس کرے تو ہمارے نزدیک بھی فقط مؤذن ہی اقامت کہے گا دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں افریقی ضعیف ہے مگر بعض طرق میں یہ روایت بغیر افریقی کے بھی آئی ہے تو پہلا ہی جواب ہوگا۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ عبداللہ بن زید نے خواب دیکھا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ کلمات بلال کو بتلائیں کہ وہ اذان دے تو اذان بلال نے دی اور اقامت ابن زید نے کہی اگرچہ اس پر ضعف کا اعتراض ہے مگر ضعیف، ضعیف کا مقابلہ کرسکتی ہے کیونکہ باب کی حدیث بھی تو ضعیف ہے اسی طرح ابن ام مکتوم اذان اور حضرت بلال اقامت کیا کرتے تھے کبھی کبھی۔

باب ماجاء فی کراھیۃ الاذان بغیر وضوء

یہ مسئلہ بھی خلافیہ ہے امام شافعی کے نزدیک بغیر وضو اذان مکروہ ہے اور یہی ایک روایت احمد سے ہے

کہ اذان کے لئے طہارت شرط ہے امام ابوحنیفہؒ مالک احمد فی روایۃ وابن مبارک اور ثوری کا مذہب یہ ہے کہ اذان بغیر وضو کے بھی صحیح ہے اگرچہ مستحب یہ ہے کہ طہارت ہو اگر جب اذان دے تو اعادہ مستحب ہے حدث اصغر کی صورت میں اعادہ نہیں بلکہ بلا کراہیۃ اذان صحیح ہوگی۔

امام شافعی کا استدلال باب کی حدیث سے ہے لایوذن الامتوضی۔ جمہور کا استدلال ایک تو ان روایات سے ہے جن سے ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بغیر وضو قرآن پڑھاتے تھے حدیث عائشہ سے بھی استدلال ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احیانہ (1) اور اذان بھی ذکر ہے البتہ حنفیہ اقامت واذان میں فرق کرتے ہیں کہ اقامت کے لئے وضو ضروری ہے کیونکہ اذان ونماز میں وقفہ ہوتا ہے جبکہ اقامت ونماز میں وقفہ نہیں ہوتا تو بغیر وضو کے مکروہ ہے۔

رہی حدیث باب تو جواب یہ ہے کہ یہ نا قابل استدلال ہے اس میں معاویہ بن یحییٰ ضعیف ہے دوسرا یہ کہ اس میں انقطاع ہے زہری کی ملاقات ابو ہریرہ سے ثابت نہیں تو اس سے وجوب ثابت نہیں ہوسکتا زیادہ سے زیادہ استحباب ثابت ہوسکتا ہے جس کے ہم قائل ہیں۔ ترمذی نے ابو ہریرہ کی حدیث موقوفاً بھی ذکر کی ہے قال ابو ہریرہ لاینادی بالصلوٰۃ الامتوضی وہو اصح من حدیث الولید اگرچہ فی نفسہ یہ بھی ضعیف ہے لیکن مرفوع میں ضعف کے دو طریقے ہیں ایک روای ضعیف دوسرا انقطاع سند جبکہ موقوف میں فقط انقطاع ہے تو ضعف ہے مگر کم۔ چنانچہ امام ترمذی نے تصریح کی ہے والزہری لم یسمع من ابی ہریرۃؓ۔

باب ماجاء ان الامام احق بالاقامة

یہ باب اس بارے میں ہے کہ اقامت امام کا حق ہے اور اذان مؤذن کا حق ہے مطلب یہ ہے کہ اذان کے لئے امام کی آمد ضروری نہیں بلکہ دخول وقت پر مؤذن آذان دے گا اقامت کا مسئلہ یہ ہے کہ جب امام آجائے تو مؤذن اقامت کہے گا۔ یہ نہیں کہ امام ابھی نظر نہیں آرہا اور اقامت شروع کردی لہٰذا مؤذن اقامت

باب ماجاء فی کراهیة الاذان بغیر وضوء

(1) رواہ البخاری ایضاً ابوداؤد ص:۳ ج:۱

میں امام کا انتظار کرے گا۔ ہاں اگر زیادہ دیر ہوگئی اور امام نہیں آیا یا معلوم ہوا کہ امام صاحب نہیں آئے گا تو کسی بہتر آدمی کو نماز کے لئے کہہ دے۔ پھر مؤذن نے اگر اقامت کہہ دی اور زیادہ دیر ہوئی اور امام نہیں آیا تو اقامت کا اعادہ کیا جائے گا اور اگر زیادہ دیر نہ ہوئی تو اعادہ نہیں۔ اقامت پہلے نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ امام کے آنے کا یقین تو ہے نہیں ویسے انتظار کرنا پڑے گا پھر امام کا مصلی پر پہنچنا ضروری نہیں بلکہ فقط آنے کا علم ضروری ہے چاہے ابھی مسجد کے اندر ہو یا باہر ہو بشرطیکہ کہ زیادہ دور نہ ہو۔

پھر لوگ نماز کے لئے کس وقت کھڑے ہوں اس میں متعدد روایات ہیں آج کل اہل بدع کا شعار بن گیا ہے کہ وہ قد قامت الصلوۃ سے پہلے کھڑے نہیں ہوتے اور یہ قاعدہ ہے کل سنۃ تکون شعارا لاہل البدعۃ فترکہا اولیٰ اور یہ تو سنت بھی نہیں تو ترک اولی ہے لہٰذا صفوف پہلے سے تیار کرنی چاہئے کیونکہ بعض روایات میں ہے کہ اقامت کے اختتام پر اللہ اکبر امام کہے اور بعض میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نگرانی میں صفوں کو سیدھا کرتے تو پہلے سے کھڑا ہونا ضروری ہے خصوصاً بڑی جامع مسجد میں اولاً قیام ضروری ہے۔

باب ماجاء فی الاذان باللیل

اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ فجر کے علاوہ باقی نمازوں میں وقت سے پہلے اذان کا اعادہ لازمی ہے فجر میں ائمہ ثلاثہ ابو یوسف ابن مبارک اور اسحٰق کہتے ہیں کہ فجر کی اذان قبل الوقت جائز ہے یعنی اعادہ نہیں کیا جائے گا۔ البتہ طلوع فجر سے کتنی دیر پہلے اذان دی جائے تو اعادہ نہیں ہوگا؟ تو اس میں اقوال مختلف ہیں نصف اللیل ثلث اللیل وغیرہ کے اقوال ہیں امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کا مذہب یہ ہے کہ فجر میں بھی اذان کا حکم باقی نمازوں کی طرح ہے یعنی اگر دخول وقت سے پہلے اذان دی گئی تو اعادہ ضروری ہوگا اور یہی مذہب ہے امام سفیان ثوری کا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل باب کی حدیث ہے جس میں عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان البلال یؤذن بلیل تو اگر قبل الوقت اذان جائز نہ ہوتی تو اذان کی اجازت نہ دیتے حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال کو خود مقرر فرمایا تھا۔

جواب یہ استدلال ناقص ہے کیونکہ اذان بلال للفجر نہیں تھی استدلال تب تام ہوتا کہ ایک ہی اذان پر

اکتفاء فرماتے حالانکہ بلال وابن ام مکتوم کی اذانیں دو ہوتی تھیں ۔

حتیٰ تسمعوا ابن ام مکتوم اذان ابن مکتوم کو کھانے پینے کا غایہ بتایا معلوم ہوا کہ صبح کی اذان دوسری ہوتی تھی ۔ بخاری ص ۲۵۷ ج ا عن عائشہ ان بلالا کان یوذن بلیل فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلوا واشربوا حتی یوذن ابن ام مکتوم فانہ لایوذن حتی یطلع الفجر یہ زیادہ مصرح ہے کہ طلوع فجر پر اذان ثانی ہوا کرتی تھی اس حدیث میں ہے فقال القاسم لم یکن بین اذانھما الا ان یرقی ذا وینزل ذا لہذا یہ استدلال تمام ہے تام تب بنے گا جب کہ ایسی صورت بتاؤ جس میں پہلی اذان کو کافی سمجھا گیا ہو۔

حنفیہ کی دلیل ا:۔ ابوداؤد (1) میں ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال سے فرمایا لاتوذن حتی یستبین لک الفجر ھکذا ومد یدیہ عرضاً اس پر ابوداؤد نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت مرسل ہے۔

جواب یہ ہے کہ مرسل ہمارے ہاں حجت ہے تو استدلال درست ہے۔

دلیل ۲:۔ طحاوی (2) وغیرہ میں حضرت حفصہؓ و عائشہؓ سے متعدد روایات نقل کی گئی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی سنت اذان فجر کے بعد ادا فرماتے اور اس کے آپ بھی قائل ہیں کہ سنت فجر سے پہلے صحیح نہیں تو یہ سنت تب ہی صحیح ہو سکتی ہے جب اذان فجر میں ہوئی ہو۔

دلیل ۳:۔ مصنف عبدالرزاق نے نقل کیا ہے (3) عن عائشۃ ماکانوا یوذنون حتی ینفجر الفجر

دلیل ۴:۔ ترمذی میں ہے عن ابن عمر (4) ان بلالاً اذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ

باب ماجاء فی الاذان باللیل

(1) ص ۸۶ ج ا "باب فی الاذان قبل دخول الوقت"

(2) شرح معانی الآثار ص ۱۰۶ ج ا "باب التاذین للفجر ای وقت ہو بعد الخ"

(3) یہ روایت مصنف عبدالرزاق میں نہیں ہے۔ ہاں البتہ حافظ ابن عبدالبر نے التمہید میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی مصنف "باب من کرہ ان یؤذن المؤذن قبل الفجر" کے تحت لائی ہے۔ دیکھئے ص ۲۱۴ ج ا

(4) امام ترمذی کے علاوہ یہ روایت ابوداؤد ص ۸۶ ج ا "باب الاذان قبل دخول الوقت" اور شرح معانی الآثار ص ۱۰۵ ج ا "باب التاذین للفجر ای وقت ہو بعد طلوع الفجر الخ" اور سنن دارقطنی ص ۲۵۲ ج ا رقم ۹۳۳ میں بھی ہے۔

وسلم ان ینادی ان العبد نام ۔اس کی سند صحیح ہے اس کے تمام راوی ثقات ہیں اس کے باوجود چونکہ یہ حنفیہ کی دلیل ہے تو ابوداؤد و ترمذی نے اس کو سہو تاثر کرنے کی کوشش کی۔ابوداود(5) نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں حماد بن سلمہ ایوب سے روایت کرنے میں متفرد ہے لہٰذا روایت شاذ ہوئی۔

جواب:۔اول تو حماد کا تفرد مضر نہیں تفرد وہاں مضر ہوتا ہے کہ یا راوی ضعیف ہو یا ایسی مخالفت کرے جہاں تطبیق نہ ہو سکے۔اور اگر ثقہ ہو اور ایسی روایت کرے کہ اس میں تطبیق ہو سکتی ہے یا متصادم نہیں تو وہ روایت اور وہ تفرد مقبول ہے۔

جواب۲:۔ یعنی ہے کہ حماد بن سلمہ متفرد ہی نہیں اس کے متابع سنن دار قطنی اور بیہقی (6) میں موجود ہیں۔

اعتراض۲:۔ترمذی نے یہ کیا کہ اس روایت میں حماد بن سلمہ سے وہم ہوا ہے اصل میں روایت موقوف ہے کہ حضرت عمر کے مؤذن مسروح یا مسعود نے قبل الوقت اذان دی تو حضرت عمر نے اعادے کا حکم دیا تو حماد بن سلمہ نے غلطی سے مرفوع بیان کی اور مسروح یا مسعود کی جگہ بلال کا نام لیا۔اس پر ایک دلیل یہ پیش کی کہ علی بن مدینی کہتے ہیں حدیث حماد بن سلمۃ عن ایوب عن نافع عن ابن عمر غیر محفوظ واخطا فیہ حماد بن سلمۃ دوسری دلیل یہ پیش کی ولو کان حدیث حماد صحیحا لم یکن لہٰذا الحدیث معنیٰ وجہ اس کی یہ ہے کہ بلال جب مستقل مؤذن باللیل مقرر ہوئے تو ایک دفعہ رات کو اذان دینے کی وجہ زجراً منادی کیوں کرائی گئی حالانکہ اس نے تو اپنی ذمہ داری پوری کی معلوم ہوا کہ یہ حدیث صحیح نہیں۔

جواب:۔یہ وہم حماد بن سلمہ کو نہیں ہوا بلکہ خود ترمذی وابن مدینی کو ہوا اسکی بنیادی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ انہوں نے دونوں حدیثوں کا مورد ایک سمجھ کر تعارض پیدا کر دیا کہ ایک حدیث میں ہے کہ اذان باللیل کی وجہ سے منادی کرائی گئی ان العبد قد نام کی دوسری حدیث میں اذان باللیل کا حکم ہے دوسری بنیادی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے حضرت بلال کو ہمیشہ کے لئے رات کی اذان پر متعین و مامور سمجھا حالانکہ یہ واقعتین دونوں الگ الگ ہیں۔مسئلہ یہ ہے کہ شروع شروع میں بلال صبح کی آذان دیتے تھے اور رات کی ابن ام مکتوم پھر ایک دن صبح

---

(5) ص:۷۵ ج:۱

(6) تفصیل کے لئے دیکھئے سنن دار قطنی ص:۲۵۲ سے ۲۵۴ تک حدیث ۹۴۳ سے ۹۵۲ تک

سے پہلے بلال کی آنکھ لگ کر کھلی تو یہ سمجھا کہ صبح طلوع ہو چکی تو اذان دی تو لوگوں نے کھانا پینا بند کر دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دوبارہ اعلان کرو کہ ان العبد قد نام تا کہ کھانا پینا جاری رکھیں پھر وقت پر اذان کرائی تو سورۃ حماد بن سلمہ کی حدیث کا یہ ہے مگر بعد میں جب بلال کی بینائی میں فرق آیا اور ایک دو مرتبہ اسی طرح کی غلطی ہوئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ترتیب بدل دی اور فرمایا ان بلالاً یوذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسمعوا ابن ام مکتوم بخاری (7) میں ہے کہ ابن ام مکتوم بیٹھے رہتے تھے یہاں تک کہ ان سے کہا جاتا اصبحت اصبحت تو اعادہ اذان کا تعلق پہلی ترتیب کے ساتھ ہے جبکہ ان بلالاً یوذن بلیل کا تعلق دوسری ترتیب کے ساتھ ہے اور یہ ترتیب کا قول اس لئے ضروری ہے کہ بعض روایات میں ہے کہ بلال رات کو اذان دیتے ہیں جبکہ ابن ام مکتوم صبح کو کمافی البخاری اس کے برعکس بعض روایات میں ہے کہ ابن ام مکتوم رات کو بلال صبح کو اذان دیتے ہیں۔ تو اس تعارض کو دور کرنے کے لئے مذکورہ تطبیق متعین ہوئی۔

دلیل ۵:۔ ترمذی عن نافع ان موذنا لعمر اذن بلیل فامرہ ان یعید الاذان تو حضرت عمر کا حکم اعادہ اور کسی بھی صحابی کا عدم نکیر دلیل ہے اس بات پر کہ سارے صحابہ سمجھتے تھے کہ اذان قبل الوقت کا اعادہ ضروری ہوتا ہے۔

ترمذی نے اس پر اعتراض کیا ہے وہذا لا یصح لانہ عن نافع عن عمر منقطع کیونکہ نافع کی ملاقات عمر سے ثابت نہیں۔

جواب:۔ اس روایت کی تخریج ابوداؤد (8) نے دو طریق سے کی ہے دوسری طریق میں نافع اور عمر کے درمیان ابن عمر کا اضافہ ہے پھر ابوداؤد نے کہا وہذا اصح من ذاک کیونکہ یہ متصل ہے وہذا اصح میں پہلی سند کی تصحیح کی طرف بھی اشارہ ہے کیونکہ نافع عمر سے روایت نہیں کرتے بلکہ موذن عمر سے روایت کرتے ہیں جس کا نام مسروح یا مسعود ہے تو یہ بھی منقطع نہ ہوئی اس سے اس بات کا جواب ہوا کہ ترمذی کا حماد بن سلمہ پر وہم کا الزام لگانا غلط ہے کیونکہ یہ روایات دو واقعات متعدد ہیں۔

---

(7) ص:۸۲ ج:۱ باب اذان الاعمیٰ اذا کان لہ من یخبرہ

(8) ابوداؤد ص:۸۱ ج:۱

دلیل ۶:۔ جبرئیل نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو وقت کی تعلیم دی پھر فرمایا الوقت مابین ہذین الوقتین (9) یہ ایک ضابطہ بیان کیا اور یہ بھی ضابطہ ہے کہ اذان کا مقصد اعلام الوقت ہے اور قبل الوقت اعلام نہیں بلکہ تجہیل الوقت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ باقی نمازوں کی اذانوں میں آپ بھی اعادے کے قائل ہیں تو یہاں بھی اعادہ ہونا چاہیے تو یہ قانون کلی ہے اگر کوئی مسئلہ جزئیہ آجائے تو اس میں تاویل کریں گے۔

دلیل ۷:۔ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن رواہ ابوداؤد والترمذی (10) اگر وقت کی پابندی ختم کردیں تو یہ کہاں کی امانت ہوگی۔

اشکال:۔ صبح کے وقت کے لئے دو اذانیں کیوں دی گئیں؟

جواب:۔ ابن مسعود (11) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض لوگ اول اللیل سوتے اخیر میں نماز پڑھتے بعض اول اللیل نماز پڑھتے اخیر میں سوتے تو رات کو اذان دی جاتی کہ جو قائم ہیں وہ نائم ہوجائیں اور نائم ہیں وہ قائم ہوجائیں۔

اشکال:۔ حنفیہ نوافل کے لئے اذان کے قائل نہیں تو یہاں کیوں؟

جواب:۔ قال الگنگوہی فرائض کے علاوہ بھی ایسی صورتیں ہیں جہاں اذان کی تصریح فقہاء نے کی ہے مثلاً حریق یا ظہور غول وغیرہ کی صورت میں اور مصائب میں اذان کی اجازت ہے تو یہ اذان وقت بتانے کے لئے دی جاتی تھی کہ آدھی رات گذر گئی مثلاً۔

جواب ۲:۔ یہ اذان قبل الفجر بھی فقط رمضان میں ہوا کرتی تھی اس پر قرینہ یہ ہے کہ ان بلالاً یؤذن بلیل فکلوا واشربوا (12) تو اکل شرب کا حکم سحور رمضان میں ہی ہوتا ہے دوسری بات یہ ہے کہ عام حالات میں ابن ام مکتوم نے اجازت مانگی کہ میں گھر میں نماز پڑھونگا تو پہلے اجازت دی جب وہ جانے لگا تو فرمایا کہ

---

(9) رواہ الترمذی وابوداؤد ص:۹۲ ج:۱ وغیرہ من اصحاب الاحادیث

(10) ص:۸۴ ج:۱ "باب ما یجب علی المؤذن من تعاہد الوقت"

(11) رواہ البخاری ص:۸۷ ج:۱ "باب الاذان قبل الفجر"

(12) حوالہ بالا

آپ اذان سنتے ہیں تو کہا کہ ہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر ترک جماعت کی اجازت نہیں یہ ان کی خصوصیت ہے ویسے اگر چہ اندھے کے لئے رخصت ہے۔

بہر حال اتنا معلوم ہوا کہ انکا اجازت مانگنا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اولاً اجازت دینا دلیل ہے اس پر کہ عام دنوں میں اذان فقط بلال ہی دیتے تھے ہاں جب بلال سفر پر جاتے یا رمضان ہوتا تو ابن ام مکتوم بھی اذان دیتے۔

اشکال:۔ فی البخاری (13) قال القاسم لم یکن بین اذانهما الا ان یرقی ذا وینزل ذا تو اگر یہ اذان سحری کیلئے تھی تو چڑھنے اور اترنے میں دیر تو نہیں لگتی تو دونوں اذانوں میں فاصلہ کم تھا اس میں سحری کیسے ممکن ہے؟

جواب ۱:۔ ان کی سحری ہماری سحری کی طرح پر تکلف نہیں ہوتی تھی چند کھجوریں یا روٹی کا ٹکڑا کھایا اور پانی پی لیا تو اس میں تو چند منٹ لگتے ہیں۔

جواب ۲:۔ حضرت بلال اذان کے بعد وہیں بیٹھ کر دعائیں مانگتے دعائیں ختم کرنے کے بعد اترتے تو دوسرے مؤذن چڑھتے تو اگر چہ اترنے چڑھنے میں فصلہ کم تھا فرق کم تھا مگر اذانین میں تو وقفہ زیادہ تھا تو اس میں بآسانی سحری ہو سکتی ہے۔ اس توجیہ کے بغیر آپ کا مقصد بھی پورا نہیں ہوگا کیونکہ اتنی دیر میں تو نماز بھی نہیں پڑھی جا سکتی ہے۔

باب ماجاء في كراهية الخروج من المسجد بعد الاذان

ابوشعثاء سلیم بن اسود فرماتے ہیں کہ ایک آدمی عصر کی اذان کے بعد مسجد سے نکلا تو ابو ہریرہ نے ان سے کہا کہ اما هذا فقد عصى ابا القاسم طیبی کہتے ہیں کہ اما تفصیل کے لئے ہے جو مقتضی ہے دو چیزوں کا یا دو سے زائد

---

(13) لم اجده في صحيح البخاري ولكن في شرح معاني الآثار ص ۹۰ ج ۱ عن عائشة قالت ولم يكن بينهما الا مقدار ما ينزل هذا ويصعد هذا" باب التاذين للفجر اي وقت هو؟"

چیزوں کو جملے کا مطلب یہ ہوگا۔

اما من ثبت فی المسجد واقام الصلوٰۃ فیہ فقد اطاع اباالقاسم واما ھذا فقد عصی اباالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم۔

ترمذی کی یہ روایت موقوف ہے۔ مسند احمد (1) میں اضافہ بھی اس پر ہے۔

ثم قال امرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کنتم فی المسجد فنودی للصلوٰۃ فلا یخرج احدکم حتیٰ یصلی واسنادہ صحیح

تو یہ مرفوع ہوئی۔

ترمذی نے یہاں کوئی اختلاف نقل نہیں کیا معلوم ہوا کہ یہ مسئلہ متفق علیہا ہے کہ بعد الاذان خروج من المسجد نہیں ہونا چاہئے۔ پھر اس کی متعدد صورتیں ہیں ایک یہ کہ مسجد میں ہو اور اذان ہو جائے دوسری یہ ہے کہ داخل ہوتے ہی اذان ہو جائے یا بعد الاذان داخل ہو کر نکلنا چاہتا ہے تمام صورتین ممنوع ہیں۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے کہا ہے کہ اس بارے میں متعدد روایات ہیں مثلاً ابن ماجہ (2) میں ہے من ادرک الاذان فی المسجد ثم خرج لحاجتہ وھو یالا یرید الرجعۃ فھو منافق معلوم ہوا کہ ضرورت پڑ گئی یا دوبارہ آنے کا ارادہ ہو تو وہ خروج مستثنیٰ ہے۔

بخاری (3) میں عن ابی ہریرۃ روایت ہے کہ ایک دفعہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے صفیں سیدھیں ہو گئیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم مصلی پر کھڑے رہے ہمیں تکبیر کا انتظار تھا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مکانکم پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم مسجد سے نکلے کچھ دیر کے بعد آئے تو سر سے پانی ٹپک رہا تھا غسل کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ اگر حدث اصغر یا اکبر لاحق ہو جائے یا لاحق پہلے سے ہو یا داب آ جائے یا الٹی وغیرہ آ جائے تو نکل جانا مسجد سے صحیح ہے۔

باب ماجاء فی کراھیۃ الخروج من المسجد بعد الاذان

(1) مجمع الزوائد ص: ۱۰۷ ج: ۲ حدیث ۱۹۲۲ "باب فیمن خرج من المسجد بعد الاذان"

(2) ص: ۵۳ "باب اذا اذن وانت فی المسجد فلا تخرج"

(3) ص: ۸۹ ج: ۱ "باب ھل یخرج من المسجد لعلۃ"

مراسیل ابی داؤد (4) میں ہے۔

عن سعيد بن المسيب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لايخرج من المسجد احد بعد النداء الامنافق الااحد اخرجته حاجته وهو يريد الرجوع

مراسیل سعید بن المسیب بالاتفاق قابل قبول ہیں۔

شیخ فرماتے ہیں کہ یہ نہی مقید ہے اس صورت کے ساتھ کہ جب آدمی کے ذمے دوسری مسجد کا انتظام نہ ہو اگر امام یا مؤذن ہو تو اس کے لئے اس مسجد سے نکلنا جائز ہے کہ یہ ترک جماعت صورۃ ہے معنی نہیں۔

اگر آدمی نماز پڑھ چکا ہے پھر نماز تیار ہوئی تو کیا کرے؟ تو حنفیہ کے نزدیک ظہر وعشاء میں اختیار ہے کیونکہ اجابت دعوت کر چکا ہے ہاں اگر اقامت ہو جائے پھر نکلنے کا اختیار نہیں فجر وعصر ومغرب میں نکل سکتا ہے کما مر مفصلاً ائمہ ثلاثہ کے ہاں ان اوقات میں بھی نماز میں شرکت کر سکتا ہے البتہ امام مالک کے نزدیک بھی مغرب میں شمولیت نہیں کر سکتا لتعامل اہل المدینۃ۔

حنفیہ کی دلیل (5) عن ابن عمر مرفوعا اذاصليت الصلوة في اهلك ثم ادركت الصلوة فصلها الا الفجر والمغرب عصر وفجر کی علت چونکہ ایک ہی ہے تو عصر کو فجر پر قیاس کریں گے۔

کراہیت کی ایک وجہ بعد کی حدیث سے معلوم ہوتی ہے کہ اجابت مؤذن ضروری ہے اور یہ آدمی اس دعوت کو نظر انداز کر رہا ہے دوسری وجہ فقہاء نے ذکر کی ہے کہ اس کے خروج سے بدظنی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے یا اس خارج پر کہ نماز نہیں پڑھ رہا ہے یا امام پر کہ اس کے پیچھے یہ نماز کیوں نہیں پڑھتا اور بدظنی کے مواقع سے بچنا چاہئے۔

باب ماجاء في الاذان في السفر

مالک بن حویرث فرماتے ہیں کہ میں اور میرا چچازاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو نبی صلی اللہ

---

(4) ص: ۶ ''باب ماجاء فی الاذان''

(5) کمافی حاشیۃ علی الترمذی ص: ۴۸ وحاشیہ ۱۶ ایضاً روی ابوداؤد بمعناہ عن علیؓ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی فی اثر کل صلوۃ مکتوبۃ رکعتین الا الفجر والعصر ص: ۱۸۸ ج: ۱ ''باب من رخص فیہما اذا کانت الشمس'' الخ

علیہ وسلم نے واپسی پر فرمایا کہ سفر میں دونوں اذان دواور اقامت دونوں کہواور امامت تم میں سے بڑا کرائے۔

اعتراض:۔ فاذنا تثنیہ کا صیغہ ہے مطلب یہ ہوگا کہ دونوں اذان دو دونوں اقامت کہو حالانکہ اذان واقامت تو ایک ہوا کرتی ہے۔

جواب ا:۔ ظاہر مطلب کے اعتبار سے یہ ہے کہ دونوں ہی اذان دواور متعدد اذانوں میں کوئی ممانعت نہیں۔ مؤطا مالک (1) میں ہے کہ حضرت عمر جب جمعے کے دن تشریف لاتے تو متعدد اذانیں ہوتی تھیں اور یہ تخصیص فقط جمعے کی نہیں تو متعدد اذانیں لصلوٰۃ واحدۃ صحیح ہیں۔

جواب۲:۔ ایک کی طرف اذان کی نسبت حقیقی ہے دوسرے کی طرف مجازی ہے کہ ایک اذان دے دوسرا جواب دے۔

جواب۳:۔ مقصد یہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کہ فعل اذان کے لئے وہ شرائط نہیں جو امامت کے لئے ہیں لہٰذا کوئی بھی اذان دے سکتا ہے فلیتبع الاذان جبکہ امامت اکبر کرائے۔

اعتراض:۔ امامت میں اس سے پہلے اعلم واقرا کی شرط ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب:۔ امام قرطبی فرماتے ہیں کہ باقی شرائط میں دونوں برابر تھے عینی نے بھی فرمایا ہے کہ دونوں نے ایک ساتھ ہجرت کی اور دونوں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیس دن رہے اخذ بھی برابر کیا تو علم میں بھی برابر تھے تو باقی شرائط میں برابری کی وجہ سے اکبر کہا فرمایا۔

اس پر اتفاق ہے کہ مسافرین کے لئے اقامت کہنا چاہئے اذان کے بارے میں اختلاف ہے امام ترمذی فرماتے ہیں والعمل علی ھذا عند اکثر اھل العلم اختاروا الاذان فی السفر وبہ یقول احمد واسحق امام شافعی بھی اسی کے قائل ہیں۔ امام ابوحنیفہ بھی فی روایۃ اس کے قائل ہیں۔ وقال بعضھم تجزی الاقامۃ کیونکہ اذان کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو مجتمع کیا جائے اور سفر میں تو مجتمع ہوتے ہی ہیں تو اذان کی ضرورت

باب ماجاء فی الاذان فی السفر

(1) ص:۸۸ "باب ماجاء فی الانصات یوم الجمعۃ والامام یخطب"

نہیں۔ یہ مذہب ہے ابن عمرو امام مالک وحسن بصری ابن سیرین کا اور ایک روایت ابوحنیفہ سے ہے۔ مؤطا امام مالک (2) میں ہے کہ ابن عمر سفر میں فجر کی نماز کے لئے اذان دیا کرتے تھے باقی نمازوں کے لئے نہیں۔ مصنف عبدالرزاق (3) میں ہے کہ ابن عمر نے فرمایا کہ اذان سفر میں تب ہوگی جہاں لشکر ہو لوگ دور دور پھیلے ہوں اور اذان کے ذریعے مجتمع کیا جائے ورنہ اقامت کافی ہے۔

اعتراض:۔ ابن عمر فقط فجر میں ہی کیوں اذان دیتے تھے؟

جواب:۔ اذان فجر شعائر اسلام میں سے اہم ترین شعار ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم رات کو پڑاؤ ڈالتے صبح کے حملے کے لئے اذان فجر کو معیار ٹھہراتے اگر اذان ہوتی تو رک جاتے ورنہ حملہ کرتے۔

جواب ۲:۔ صبح کے وقت ساتھیوں کو جگانے کے لئے کہ وقت ختم ہو رہا ہے اذان دیتے۔

باب ماجاء فی فضل الاذان

یہ باب فضیلت اذان کے بارے میں ہے عن ابن عباس قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم جس نے سات سال بہ نیت ثواب کے اذان دی اس کے لئے جہنم سے براءت لکھی جاتی ہے اذان کی فضیلت کے بارے میں متعدد روایات ہیں جن کی طرف وفی الباب میں اشارہ ہے۔ مسلم (1) میں ہے کہ مؤذنین کی گردنیں قیامت کے دن اونچی ہونگی۔ بعض روایات (2) میں ہے کہ اذان جہاں تک پہنچتی ہے تو وہ جگہ حسنات سے بھر دی جاتی ہے۔ بعض (3) میں ہے جہاں تک آواز پہنچے تو جو کچھ اس کی آواز سنے وہ قیامت کے دن گواہی دیں گے۔ بعض (4) میں ہے کہ اذان کی وجہ سے شیطان بھاگ جاتا ہے۔

---

(2) ص:۵۸ "النداء فی السفر وعلی غیر وضوء" (3) رواہ البخاری ص:۸۶ ج:۱ "باب ما تکتفی بالاذان من الدماء"

باب ماجاء فی فضل الاذان

(1) ص:۱۶۷ ج:۱ "باب فضل الاذان وھرب الشیطان الخ" ایضاً ابن ماجہ ص:۵۳

(2) روی بمعناہ الہیثمی فی مجمع الزوائد ص:۸۲ ج:۱ رقم حدیث ۱۸۳۰

(3) رواہ ابوداؤد ص:۸۳ ج:۱ "باب رفع الصوت بالاذان" ایضاً ابن ماجہ ص:۳ (4) صحیح مسلم ص:۱۶۷ ج:۱

باب کی روایت یحیٰ بن سعید اور عبدالرحمٰن بن مہدی کی تصریح کے مطابق ضعیف ہے وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک راوی جابر بن یزید جعفی ہے جو ضعیف ہے تو روایت ضعیف ہوئی۔

اعتراض:۔ جب صحیح روایات موجود تھیں تو ضعیف روایت کیوں ذکر کی؟

جواب:۔ ترمذی کی کوشش ہوتی ہے کہ عام محدثین کی چھوڑی ہوئیں احادیث کو ذکر کرتا ہے جو حفاظت احادیث کا ایک طریقہ ہے اگر چہ ضعیف ہو چونکہ باقی احادیث تو یہ دیگر کتب میں موجود تھیں تو انہوں نے اسے ذکر کیا۔

جواب ۲:۔ ترمذی کی نظر متن حدیث سمیت سند حدیث پر بھی ہوتی ہے اس حدیث میں جابر جعفی تھا جس میں اختلاف ہے تو اس اختلاف کو اجاگر کرنے کے لئے یہ حدیث لائی۔ گویا پہلے اختلاف کی طرف اشارہ کیا پھر وکیع کا قول نقل کر کے اپنی رائے کا اظہار کیا لولا جابر الجعفی لکان اہل الکوفۃ بغیر حدیث یہ تعدیل کے اعلیٰ ترین الفاظ ہیں پھر وکیع کے قول کا مطلب یہ نہیں کہ کوفہ میں کوئی اور محدث نہیں تھا بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ بھی بڑا محدث تھا۔

باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن

ابوہریرہ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ امام ضامن ہوتا ہے اور مؤذن امین ہوتا ہے پھر دعاء فرمائی اللھم ارشد الائمۃ یعنی ائمہ کے لئے ہدایت پر بقاء کی دعاء فرمائی اور واغفر للمؤذنین چونکہ مؤذن سے وقت میں کمی بیشی ہوسکتی ہے جو کہ قصور ہے تو دعائے مغفرت فرمائی ہے۔ اس حدیث کا مطلب افضلیت کا بیان نہیں کہ افضل کون ہے مؤذن ہے یا امام؟ بلکہ ڈیوٹی کا بیان کرنا مقصود ہے کہ امام ضامن ہوتا ہے اور مؤذن امین۔

ضامن یا ضمن سے ہے یا ضمانت سے اگر ضمن سے ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ امام کی نماز مشتمل ہوتی ہے مقتدی کی نماز پر کیونکہ تضمین کا معنی ہے کسی چیز کو بغل میں دبالینا تو امام کی نماز مقتدی کی نماز سے ادنیٰ نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ شی اپنے سے اعلیٰ کو متضمن نہیں ہوسکتی لہٰذا امام نفل پڑھے مقتدی فرض یہ نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح یہ بھی

نہیں ہوسکتی کہ فرض الگ الگ ہوں کہ امام ایک فرض پڑھے مقتدی دوسرے وقت کا فرض پڑھے کیونکہ شی اپنے مثل کو بھی متضمن نہیں ہوسکتی۔ یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ امام کی نماز کے ارکان مقتدی کی نماز کے ارکان سے کم ہوں۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ امام کی نماز اعلیٰ حالاً ہو اور مقتدی کی نماز ادنیٰ حالاً ہو مثلاً مقتدی فاتحہ نہیں پڑھتا اور امام پڑھتا ہے۔

یا ضامن ضمانت سے مشتق ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ امام ضامن ہے یعنی متکفل و متحمل ہے مقتدی کی نماز کو یعنی امام مقتدی کی قراءت کا تحمل کرتا ہے کبھی ان کے قیام کا تحمل کرتا ہے مثلاً مقتدی رکوع میں شامل ہوا قیام نہیں کیا تو امام اس کا متحمل ہوا۔ تو کفالت وضمانت کے اعتبار سے مطلب یہ ہوگا کہ امام ذمہ دار ہے مقتدی کی نماز کا تو کپڑوں بدن کی صفائی، طہارت کا خیال رکھے اس کی قراءت صحیح ہو اور دعاؤں میں اپنے آپ کو مختص نہ کرے تعداد رکعات وخشوع وخضوع کا خیال رکھے لہٰذا اگر امام کا وضو ٹوٹ گیا تو مقتدی کی نماز ختم الا یہ کہ اپنا قائم مقام مقرر کرے یا مثلاً امام کی نماز بات کر کے فاسد ہوئی تو مقتدی کی بھی فاسد ہوئی۔

امام شافعی محض نگرانی کے معنی میں ضمانت کو لیتے ہیں یعنی امام مقتدی کی نماز کا نگران ہوتا ہے مگر یہ معنی ضمانت کے لغوی واصطلاحی معنی کے خلاف ہے۔

اس باب میں ابوصالح سے دو روایتیں ہیں۔ (۱) ابوصالح عن ابی ہریرہ (۲) عن عائشہ ترمذی نے ان دونوں کے بارے میں متعدد اقوال نقل کئے ہیں قال ابن مدینی دونوں ثابت نہیں جمہور محدثین ان دونوں کو صحیح مانتے ہیں۔ قال ابو عیسیٰ سمعت اباذرعۃ یقول حدیث ابی صالح عن ابی ھریرۃ اصح من حدیث ابی صالح عن عائشہ امام عقیلی ودارقطنی نے بھی یہی کہا ہے اسکے مقابلے میں دوسرا قول بخاری کا ہے قال ابوعیسیٰ سمعت محمداً یقول حدیث ابی صالح عن عائشۃ اصح ابن حبان وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں برابر درجے کی صحیح ہیں کیونکہ ابوصالح کا سماع حضرت ابوہریرہ اور حضرت عائشہ دونوں سے ثابت ہے۔

باب مایقول اذا اذن المؤذن

ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم اذان سنو تو اسی طرح کہو جس طرح مؤذن کہتا ہے اس روایت کا مطلب بظاہر یہی ہے کہ مؤذن کے الفاظ ہی مجیب دہرائے گا لیکن جمہور کا

مذہب یہ ہے کہ اس حکم سے دو کلمتین مستثنیٰ ہیں وہ حیعلتین ہیں کہ اس کے جواب میں حوقلتین کہنا چاہئے۔ پھر مرقات وبدائع صنائع میں ہے کہ اذان فجر میں الصلوٰۃ خیر من النوم کے جواب میں صدقت وبررت کہے گا بکسر الراء وبفتحہا کسرہ زیادہ مشہور ہے۔ بدائع صنائع میں اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مؤذن بھی حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کہے اور مجیب بھی یہی کہے تو استہزاء کی ایک صورت بن جائے گی۔

دلیل مسلم (1) وابوداؤد (2) میں حضرت عمر کی حدیث ہے کہ مجیب حیعلتین کے جواب میں حوقلتین کہے گا تو ترمذی عن ابی سعید کی یہ روایت مفسَّر ہوئی اور مسلم عن عمر کی روایت مفسِّر ہوئی۔ مگر بعض دیگر علماء کہتے ہیں کہ حیعلتین کا جواب حیعلتین سے ہی دے گا۔ علامہ شوکانی نے بھی یہی بات کہی ہے۔ یہی مذہب ہے امام شافعی واہل الظواہر کا اور ایک ایک روایت امام مالک واحمد سے ہے۔ جبکہ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ جمع بین الحیعلتین والحوقلتین فی الجواب کرے گا۔ ابن منذر فرماتے ہیں کہ احیاناً حیعلتین واحیاناً حوقلتین جواب میں کہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ پہلے میں جمع بین الحیعلتین والحوقلتین کرتا تھا پھر میں نے سوچا کہ شارع کا مقصد جمع کرنا نہیں بلکہ اختیار دینا ہے اس لئے میں نے جمع کرنا ترک کر دیا۔

بدائع صنائع کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حیعلتین کے جواب میں حیعلتین کہنے سے استہزاء تب لازم آتا ہے کہ مجیب مؤذن کو مخاطب کرتا حالانکہ مجیب اپنے نفس کو مخاطب کر رہا ہے تو استہزاء کہاں؟ پھر حوقلتین میں توفیق کی دعا بھی مانگتا ہے۔

صاحب بذل المجہود کہتے ہیں کہ اصولی طور پر بھی یہ بات وزنی ہے کیونکہ اصول میں تصریح ہے کہ اگر عام وخاص میں تطبیق ہو سکے تو دونوں میں جمع کیا جائے گا تو یہاں بھی تطبیق دیکر جمع ہو سکتا ہے یا اختیار دیا جا سکتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مؤذن کو جواب دینے کی حیثیت کیا ہے؟ تو جمہور کے نزدیک جواب دینا مستحب ہے حلوانی اور شامی نے کہا ہے کہ جواب اذان باللسان مستحب ہے اور اجابت بالاقدام واجب ہے قال الشیخ فی

باب مایقول اذا اذن المؤذن

(1) ص: ۱۶۷ ج: ۱ "باب استحباب القول مثل قول المؤذن الخ" (2) ص: ۸۵ ج: ۱ "باب مایقول اذا سمع المؤذن"

اللمعات کہ جواب باللسان بھی واجب ہے اور تکلم وقت الاذان مکروہ ہے کیونکہ فقولوا مثل مایقول صیغۂ امر ہے جو مقتضی وجوب ہے۔

دلیل جمہور کی مسلم (3) میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذن کو سنا فلما کبر قال علی الفطرۃ فلما تشہد قال خرج من النار معلوم ہوا کہ جواب اذان واجب نہیں ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ کلمات ادا نہیں فرماتے بلکہ جواب دیتے۔

جواب اس کا صاحب بذل المجہود نے یہ دیا ہے کہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جواب نہیں دیا کہ ممکن ہے کہ ان کلمات کے ساتھ جواب بھی دیا ہو۔

احتمال ۲ مسلم کی روایت مقدم ہے ترمذی کی روایت پر ہوسکتا ہے کہ اولاً مستحب ثانیاً واجب ہوا ہو جو حضرات باللسان واجب کہتے ہیں ان پر اعتراض ہے کہ جب اذان سنت ہے تو جواب کیسے واجب ہوا؟

جواب یہ ممکن ہے کہ شئی خود سنت ہو جواب اس کا واجب ہو جیسا کہ سلام کرنا سنت ہے جواب دینا واجب ہے۔ اقامت کا جواب بالاتفاق مستحب ہے البتہ اس میں جب مقیم قد قامت الصلوٰۃ کہے تو مجیب اقامہا اللہ وادامہا کہے پھر اگر ایک مسجد میں متعدد اذانیں سنے تو جواب اول اذان کا دے اور اگر متعدد مساجد سے اذان کی آوازیں آرہی ہوں تو اپنی مسجد کی اذان کا جواب دے۔ اور اگر آدمی مسجد کے اندر ہے تو جواب باللسان واجب نہیں کیونکہ یہ اجابت فعلی کر چکا ہے اور اگر اذان ختم ہوئی اور جواب نہیں دیا تو اگر زیادہ دیر نہیں گذری ہو تو بعد الاذان بھی جواب دے سکتا ہے پھر ظاہر یہ ہے کہ جواب بین السکتتین دینا چاہئے اور اگر آدمی درس وتدریس یا تلاوت میں مصروف ہے تو اذان کے جواب کے لئے یہ کام مؤخر کر دے اور اذان سنے۔

باب ماجاء فی کراھیۃ ان یاخذ المؤذن علی اذانہ اجراً

عثمان بن ابی العاص فرماتے ہیں (کہ طائف پر عامل مقرر کرنے کے بعد) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آخری وصیت مجھے یہ فرمائی کہ میں ایسا مؤذن رکھوں جو اذان پر اجرت نہ لیتا ہو۔

---

(3) ص:۱۶۶ ج:۱ ''باب الامساک عن الاغارۃ علی قوم الخ''

طاعات پر اجرت عند مالک جائز عند الشافعی فی المشہور جائز ہے حنفیہ کے اصل مذہب کے مطابق وحنابلہ کے نزدیک طاعات پر اجرت صحیح نہیں یعنی ہر وہ عمل جس کا فائدہ اپنے نفس کی طرف لوٹے تو یہ عمل لنفسہ ہے اس پر اجرت دوسروں سے روا نیست۔

مجوزین کی دلیل ابو سعید خدری کی روایت ہے کہ ہمارا گذر ایک بستی پر ہوا ہم نے ان سے کھانا طلب کیا تو انہوں نے ہماری ضیافت نہیں کی اتفاقاً ان کے سردار کو سانپ یا بچھو نے ڈسا تو ہمارے پاس آئے اور کہا کہ آپ میں سے کوئی دم کرنے والا ہے ہم نے کہا کہ ہاں لیکن ہم دم تب ڈالیں گے جب تم بکریاں دو گے تو انہوں نے ہماری بات قبول کی کہ ہم آپ کو تیس بکریاں دے دیں گے تو میں نے اس پر سات دفعہ الحمد پڑھ کر دم کیا تو وہ ٹھیک ہوا اور ہم نے بکریوں کو لے لیا پھر ہمارے دل میں کچھ کھٹکا سا ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لے کر ہی اس کو کھائیں گے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی ترمذی ج ۲ ص ۲۷ معلوم ہوا کہ اجرت لینا جائز ہے اسی طرح اللہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خمس مقرر فرمایا خلفائے راشدین نے بھی بیت المال سے تنخواہیں لیں۔

حنفیہ وغیرہ کی دلیل باب کی روایت ہے کہ عثمان کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وصیت فرمائی کہ مؤذن ایسا رکھو جو اذان پر اجرت نہ لے معلوم ہوا کہ اجرت علی الطاعات جائز نہیں۔

اسی طرح ابن ماجہ (1) میں ہے کہ ابی ابن کعب کو کسی نے تعلیم قرآن پر قوس دی تھی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو آگ کی قوس قرار دیا ابن ماجہ (2) میں یہ بھی ہے کہ جب عبادہ بن صامت کو تعلیم قرآن پر اہل صفہ سے ایک کمان ملی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو جہنم کی آگ کا طوق قرار دیا۔

متاخرین حنفیہ نے اجازت دی ہے کہ طاعات پر اجرت جائز ہے صاحب خانیہ یعنی قاضی خان نے دلیل اس کی یوں پیش کی ہے کہ شروع میں بیت المال ہوتا تو اس سے وظائف مقرر ہوتے آج کل چونکہ علماء کے لئے یہ انتظام ہے ہی نہیں اب اگر لوگ بھی تنخواہ نہ دیں تو معلمین کی معیشت خراب ہوگی اور اگر وہ خود کمائی کریں

باب ماجاء فی کراھیۃ ان یاخذ المؤذن الخ

(1) ابن ماجہ ص: ۱۵۶ "باب الاجر علی تعلیم القرآن" (2) حوالہ بالا

گے پھر امور دین کے ختم ہونے کا خطرہ ہے امام ومؤذن اس دلیل میں داخل نہیں کہ امامت وتاذین کے ساتھ تجارت ہوسکتی ہے۔

پھر یہ تنخواہ کس چیز کی عوض ہے تو بعض نے کہا یہ حبس وقت کے مقابلے میں ہے بعض نے ضرورتاً عین تعلیم کے بدلے قرار دیا شافعیہ وغیرہ اس کو تعلیم کی اجرت اور اس کے مقابلے میں ٹھہراتے ہیں۔

ہدایہ میں ہے کہ اگر شرط وتعیین نہ ہوتو اجرت لینا جائز ہے مگر آج کل تعیین وشرط کے بغیر کہاں دیتے ہیں کہ کسی کو کسی کا احساس ہی نہیں ہوتا۔

باب مایقول اذااذن المؤذن من الدعاء

ترمذی کے اس نسخے میں یسمع الاذان حین یؤذن کا لفظ ہے صاحب معارف السنن (1) فرماتے ہیں کہ اصل نسخوں میں یہ نہیں مسلم ونسائی میں بھی یہ نہیں پھر یہ کس وقت کہنا چاہئے تو بعض کے نزدیک اذان سنتے ہی کہنا چاہئے عند البعض تشہد کے وقت کہے یہ زیادہ اچھا ہے تاکہ موافقت آجائے۔

باب منه

عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جواذان سنے اور یہ دعاء کہے تو میری شفاعت اس کے لئے ثابت ہوجائے گی الدعوۃ التامۃ اذان کو اس لے کہا گیا کہ اذان میں خالص اللہ کی توحید ہے اور ایسی صفات کا بیان ہے کہ جس میں کوئی شریک معہ نہیں اور شرکت نقص ہے تو عدم شرکت تمام وکمال ہے اس لئے اس کو الدعوۃ التامۃ کہا یا اس لئے کہ اس میں مبداو معاد توحید ورسالت وغیرہ کا ذکر ہے یعنی تام بمعنی جامع ہے یا تام بمعنی باقی ہے بخلاف دوسری چیزوں کے کہ ان میں ردوبدل ہوسکتا ہے۔

باب مایقول اذااذن المؤذن من الدعاء

(1) ص:۲۲۴ ج:۲

والصلوۃ القائمۃ ای الدائمۃ اسکے لئے کوئی ناسخ نہیں کوئی ملت اس کو ختم نہیں کرسکتی۔ وسیلۃ لغۃ مایتوسل بہ الی الکبیر کو کہا جاتا ہے یہاں مراد ایک درجہ ہے جنت میں جو نبی کریم کے لئے مختص ہے والفضیلۃ یعنی وہ زائد مرتبہ جو ممتاز ہے تمام مخلوقات سے یعنی المرتبۃ الزائدۃ علی سائر المخلوقات بعض روایات میں والدرجۃ الرفیعۃ کا اضافہ ہے اسکے بارے میں بخاری فرماتے ہیں لم ارہ فی شئی من الروایات لیکن ابن سنی کی عمل الیوم واللیلۃ (1) میں یہ اضافہ ہے مقاماً منصوب ہے اس لئے کہ وابعثہ میں اعطاء کا معنی ہے ای اعطہ تو مقاماً مفعول بہ ہے وابعثہ کے لئے مقام محمود وہ مقام ہے کہ محشر میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم درخواست کریں گے تو سفارش شروع ہوگی الذی وعدتہ اس میں عسی ان یبعثك ربك مقاماً محموداً کی طرف اشارہ ہے۔ آیت میں عسی الایۃ کو وعدہ سے تعبیر فرمایا کیونکہ عسی کلام باری میں یقین کے لئے آتا ہے۔

بیہقی (2) وغیرہ میں انک لاتخلف المیعاد کا بھی اضافہ ہے البتہ وارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ اور یا ارحم الراحمین کی روایت ثابت نہیں۔ ابوداؤد (3) کی روایت میں ہے کہ اس دعاء سے پہلے درود بھی پڑھے۔

باب ماجاء ان الدعاء لایرد بین الاذان والاقامۃ

عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دعاء اذان واقامت کے درمیان قبول ہوتی ہے ابن العربی نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ وقت اخلاص نیت کا ہوتا ہے اس میں آسمانوں کے دروازے کھل جاتے ہیں تو دعاء رد نہیں ہوتی بلکہ قبول ہوتی ہے۔

باب ماجاء کم فرض اللّٰہ علی عبادہ من الصلوات

اس پر اتفاق ہے کہ پانچوں نمازیں شب معراج میں فرض ہوئیں اس سے پہلے فجر وعصر کی نمازیں فرض

باب منہ

(1) ص:۸۸ "باب کیف منزلۃ الوسیلۃ" (روی ہذہ الکلمۃ فی الحاشیۃ) (2) سنن کبری للبیہقی ص:۴۱۰ ج:۱ "باب مایقول اذا فرغ من ذالک" (3) ص:۸۴ ج:۱ "باب مایقول اذا سمع المؤذن"

تھیں اور اس سے پہلے تہجد تھی۔

اس میں اختلاف ہے کہ شب معراج کب ہوئی؟ اس میں متعدد اقوال ہیں البتہ یہ امر تو متفق علیہ ہے کہ مکہ میں ہوئی کہ صریح نص موجود ہے سبحان الذی اسریٰ بعبدہ لیلا من المسجد الحرام۔

اعتراض:۔ اگرچہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اشاعرہ و معتزلہ کے قبل العمل نسخ جائز ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کے نزدیک قبل العمل نسخ جائز ہے معتزلہ کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن یہ متفق علیہ ہے کہ قبل البلاغ نسخ نہیں ہوسکتا۔

تو اگر جواب یہ دیا جائے کہ یہ نسخ نہیں ہے بلکہ یہ دو معنی کے اعتبار سے ہے پچاس عالم بالا کے اعتبار اور پانچ عالم دنیا کے اعتبار سے ہے تو کوئی اشکال نہیں اور اگر منسوخ مانا جائے پھر اشکال ہوگا کہ قبل البلاغ نسخ کیسے ہوا یہ اشکال معتزلہ و اشاعرہ سب پر وارد ہے۔

جواب:۔ ابن حجر فرماتے ہیں کہ بلاغ سے اگر بلاغ الی کل فرد مراد ہو تو یہ تسلیم نہیں اور اگر الی فرد ما ہو تو اعتراض مسلم ہے لیکن یہاں یہ صورت پیش آئی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اولاً پچاس نمازوں کا حکم آیا پھر کم کردی گئی یہاں تک کہ پانچ رہ گئیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تو بلاغ ثابت ہوا تو نسخ قبل البلاغ نہیں ہوا۔

اشکال ۲:۔ پہلے پچاس کا حکم پھر پانچ کا حکم دینا دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو اللہ کو پانچ نمازوں کا حکم معلوم تھا یا نہیں تھا اب موسیٰ کے بتلانے پر معلوم ہوا اگر معلوم نہیں تھا تو نسبت جہل کی اللہ کی طرف لازم آئے گی جو غلط ہے اور اگر معلوم تھا تو پہلے سے پانچ کا حکم کیوں نہیں دیا؟

جواب ۱:۔ شروع میں پچاس بعد میں پانچ مقرر کی گئیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر کہ عملاً پانچ اجراً پچاس کے برابر ہیں بہت خوشی ہوگی۔

اعتراض:۔ یہ تو ایسا بھی ہوسکتا تھا کہ شروع سے پانچ اجراً پچاس فرما دیتے۔

جواب:۔ دونوں میں فرق ہے اگر بنیاد پانچ کی ہوتی اور ثواب پچاس کا یہ تو ثواب تفضیلی ہوتا اور بنیاد پچاس بنائی تو یہ ثواب اصلی ہوا جیسے سورہ اخلاص تین مرتبہ پڑھنے والے کا ثواب تفضیلی پورے قرآن مجید کے برابر ہے جبکہ پورے قرآن کا ثواب تفضیلی سے زیادہ ہے۔

اصل اعتراض کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قانون ہے کہ ہر نیکی کے بدلے میں دس نیکی لکھ دیتے ہیں تو پہلی مرتبہ جانے میں پچاس نمازیں دیں پھر نو مرتبہ کم کرانے گئے تاکہ عمل کرنے کی نوبت مرتبہ دس بت آئے۔

جواب ۳:۔ تاکہ بار بار شرف ملاقات نصیب ہو اس لئے آئے اور گئے۔

جواب ۴:۔ تاکہ امت کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے احسان کا احساس ہو کہ ہمارے لئے آسانی پیدا کرنے کے لئے کتنی مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور گئے۔

جواب ۵:۔ موسیٰ علیہ السلام نے رب کو دیکھنے کی درخواست کی تھی مگر دیکھ نہ سکے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم جو تجلیات سے منور ہوئے تو موسیٰ سے بار بار ملاقات کرائی گئی تاکہ ان تجلیات سے وہ بھی فیضیاب ہو جائیں۔

اعتراض ۱:۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے کہنے پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازیں کم کرائیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خود خیال کیوں نہ آیا؟

اعتراض ۲:۔ ابراہیمؑ سے ملاقات موسیٰؑ سے پہلے ہوئی تو انہوں نے کیوں نہیں بتایا؟

جواب:۔ ان دونوں اعتراضات کا یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرط محبت وخوشی کی وجہ سے وقت نمازوں کی محسوس نہیں فرما رہے تھے اور ابراہیمؑ کی شان بھی خلیلی تھی ان کے لئے کوئی بھی حکم مشکل نہیں تھا اسی وجہ سے آگ میں کود گئے بیٹے کو ذبح کرنے لگے۔ موسیٰؑ بنی اسرائیل کا تجربہ کر چکے تھے تو اس تجربے کی روشنی میں کہا کہ آپ کی امت برداشت نہیں کر سکے گی کہ بنی اسرائیل فقط دو نمازوں کو برداشت نہ کر سکے حالانکہ ان پر انعامات بے شمار ہوئے کہ فرعون سے نجات ہوئی سمندر سے پار کیا من وسلویٰ ان کو دی گئی۔

جواب ۱:۔ اس امت سے پہلے زیادہ امت موسیٰؑ کی تھی تو شب معراج میں موسیٰؑ نے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا مشاہدہ کیا تو بے ساختہ فرمایا ہذا الغلام وہذہ امتہ (1) یہ اگرچہ تعجباً تھا مگر اس میں لفظ غلام سے ظاہراً سوءِ ادب معلوم ہو رہا تھا اور ہذہ امتہ سے بظاہر حسد محسوس ہو رہا تھا تو موسیٰؑ نے بار بار لوٹایا تاکہ ازالہ

باب ماجاء کم فرض اللہ علی عبادہ من الصلوٰت

(1) رواہ مسلم ص:۹۳ ج:۱ ولفظہ قال رب ہذا غلام بعثتہ بعدی یدخل من امتہ الجنۃ الخ

ایہام حسد ہو کہ حاسد کبھی بھی ہمدرد نہیں ہو سکتا معلوم ہوا کہ ان کا یہ کہنا حسد انہیں تھا بلکہ تعجباً تھا۔

انہ لایبدل القول لدی الخ

اعتراض:۔ تبدیلی تو ہوئی کہ پچاس سے پانچ نمازیں باقی رہ گئیں۔

جواب:۔ ابن العربی فرماتے ہیں کہ تبدیلی خلاف علم کو کہتے ہیں اگر یہ علم میں ہو کہ فلاں وقت تک یہ حکم ہوگا پھر دوسرا حکم دونگا اس کو تبدیلی نہیں کہا جاتا کما ہوالحکم فی سائر المنسوخات اس کو موقت اور غیر مؤبد یا مقدم یا مؤخر سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

باب فی فضل الصلوٰت الخمس

کفارات ای مکفرات لمابینھن ما موصولہ کنایہ ہے صغائر سے کیونکہ کبائر بغیر توبہ یا بغیر عفو من اللہ معاف نہیں ہوتے کبائر بقول ابن عمر کے نو ہیں۔

۱۔ اشراک باللہ ۲۔ قتل النفس بغیر حق ۳۔ عقوق الوالدین المسلمین ۴۔ قذف المحصنۃ ۵۔ زنا ۶۔ سحر ۷۔ اکل مال الیتیم ۸۔ الفرار عن الزحف ۹۔ الحاد فی الحرم ابو ہریرۃؓ کی روایت میں اس پر ایک کا اضافہ ہے ۱۰۔ اکل الربوا حضرت علی نے مزید دو کا اضافہ کیا ہے ۱۱۔ سرقہ ۱۲ شرب الخمر اس قول کے مطابق کبائر محدود و معدود ہیں۔

دوسرا قول یہ ہے کہ جس کا مفسدہ ان گناہوں سے زائد ہو یا برابر ہو تو وہ کبائر میں سے ہے جیسے تشبیہ کہ یہ شرک کے برابر ہے شرک تو یہ ہے کہ بندوں کے لئے خدا کی صفات ثابت کرنا اور اللہ کے لئے بندوں کی صفات ثابت کرنے کو تشبیہ کہتے ہیں۔ یا لواطت یہ کالزنا یا افسد من الزنا ہے تو کبیرہ ہے یا قطع الطریق کہ اس کا فساد سرقہ اور قتل النفس سے زیادہ ہے۔ اسی طرح عقوق الاساتذہ کہ یہ عقوق الوالدین کی طرح ہے یا غصب میں سرقہ اور مال ربوا سے بھی مفسدہ زائدہ ہے ہیروئن کا مفسدہ شراب سے زیادہ ہے تو کبیرہ ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ جس پر وعید آئی ہو وہ کبیرہ ہے ورنہ صغیرہ۔

چوتھا قول یہ ہے لاصغیرۃ مع الاستمرار ولا کبیرۃ مع الاستغفار یا کلما اصر علیہ العبد فہو کبیرۃ وکل ما استغفرہ العبد فہو صغیرۃ۔

پانچواں قول ہر گناہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے کبیرہ اور اپنے مافوق کے اعتبار سے صغیرہ ہے اور شرک کبیرہ مطلقاً ہے کہ اس سے بڑھ کر کوئی بڑا گناہ نہیں۔

پھر اگر گناہ کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو مغفرت کا تعلق قصاص سے ہوگا قصاص لیا تو مغفرت ہوگی ورنہ نہیں صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو اگر حقوق اللہ سے ہے تو معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ مخلد فی النار خارج من الایمان غیر داخل فی الکفر ہے خوارج کے نزدیک داخل فی الکفر ہے اس کی مغفرت کی واحد صورت صحیح توبہ ہے ہمارے نزدیک دل میں تصدیق ہے تو ایمان سے خارج نہیں ہوتا اسکے بخشے جانے کے دو طریقے ہیں ایک یہ کہ اللہ معاف کرے یا توبہ کرے۔ معتزلہ کے نزدیک بغیر توبہ کے معافی کی کوئی اور صورت نہیں۔

استدلال ا:۔ ان نصوص سے ہے جس میں کبائر پر سزا کا ذکر ہے۔

جواب:۔ ان میں وقوع عذاب کا ذکر ہے وجوب عذاب کا نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ویغفر مادون ذالک لمن یشاء میں توبہ کی قید نہیں معلوم ہوا کہ سزا دینا واجب علی اللہ نہیں بلکہ معاف بھی کر سکتا ہے۔

دلیل ۲:۔ اگر صغائر و کبائر دونوں بغیر توبہ کے معاف ہوں تو عبد توبہ کے بغیر معافی کی امید پر گناہوں پر جری ہوگا۔

جواب:۔ جب گناہوں کی طرف سزا منسوب ہے نصوص میں تو معافی کا ظن بھی نہیں ہونا چاہئے چہ جائے کہ جری ہو گناہوں پر اور عفو کا یقین کرے۔

صغائر پر ہمارے نزدیک عفو و سزا دونوں کا وقوع ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ویغفر مادون ذالک لمن یشاء (1) کہ مغفرت کو مشیت کے ساتھ مربوط کیا معتزلہ کے نزدیک اگر کبائر کا ارتکاب نہ ہو تو صغائر پر سزا نہیں ملے گی۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "ان تجتنبوا کبائر ماتنھون عنہ نکفر عنکم سیاتکم "۔(2)

جواب:۔ کبائر سے مراد شرک ہے مطلب یہ ہوا کہ اگر کفر و شرک سے بچے رہو گے اور ایمان لائیں گے تو کفر والے گناہ معاف کردیے جائیں گے چاہے صغائر ہوں یا کبائر۔

باب فی فضل صلوٰت الخمس

(1) سورۃ نساء آیت:۱۱۶ (2) سورۃ نساء آیت:۳۱

اعتراض:۔ اگر کبائر سے مراد کفر ہے تو کفر ایک ہوتا ہے جیسے کہ فقہاء کا قول ہے کہ الکفر ملۃ واحدہ اور کبائر تو جمع ہے۔

جواب:۔ کفر کے انواع متعدد ہیں یہودیت نصرانیت وغیرہ تو تعدد باعتبار انواع کے ہے اور ملۃ واحدہ باعتبار حکم کے ہے کہ حکم سب کا ایک ہے کہ میراث کافر مسلمان کی نہیں لے سکتا وغیرہ۔

مسالم یغش الکبائر اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ استثنیٰ ہو مطلب یہ ہوگا کہ نمازوں اور دو جمعوں کے درمیان صغائر معاف ہوتے ہیں مگر کبائر معاف نہیں ہوتے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ مالم یغش الکبائر شرط ہے کہ صغائر معاف ہونگے بشرطیکہ کبائر سے اجتناب کرے اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر کبائر سے اجتناب نہ کرے تو صغائر بھی معاف نہیں ہونگے۔

اعتراض:۔ اس احتمال سے تو معتزلہ کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔

جواب:۔ ہم احتمال اول کو لیتے ہیں مطلب واضح ہے کہ صغائر معاف ہونگے کبائر نہیں۔

جواب۲:۔ اگر احتمال ثانی بھی مراد ہو تب بھی معتزلہ کی تائید نہیں ہوتی کہ کبائر سے نہ بچے تو صغائر بھی معاف نہ ہوں یہ مفہوم مخالف ہے جو کہ عندنا معتبر نہیں۔

جواب۳:۔ احتمال ثانی کی صورت میں مطلب اس کا واضح ہے کہ جب کبائر نہ ہوں تو سارے صغائر معاف اور اگر کبائر ہوں تو سب صغائر معاف نہ ہونگے ہاں دوسرے اعمال مثل صوم وحج وغیرہ سے معاف ہو جائیں گے۔

اشکال:۔ جب صلوات خمسہ مکفرات ہیں تو جمعے کے لئے مکفرات یعنی گناہ بچے ہی نہیں تو جمعے کو مکفر کہنا کس اعتبار سے ہے؟

جواب۱:۔ نمازوں کے اندر کوتاہی نمازوں سے معاف نہیں ہوتی بلکہ جمعے سے معاف ہو جاتی ہے۔

جواب۲:۔ جمعہ مکفر اس وقت ہے جب گناہ موجود ہوں ورنہ جمعہ رفع درجات کا سبب ہوگا۔

جواب۳:۔ اگر صغائر نہ ہوں تو جمعے سے کبائر معاف تو نہ ہونگے البتہ تخفیف ہوگی تو باقی صلوات

صغائر کی مغفرت کا ذریعہ ہیں جبکہ جمع تخفیف کبائر کا ذریعہ ہے۔

باب ماجاء فی فضل الجماعة

ابن عمر سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انفرادی نماز سے جماعت کی نماز ستائیس درجہ بڑھ جاتی ہے دوسری روایت میں عن ابی ہریرۃ روایت ہے کہ پچیس درجے زائد ہوتی ہے۔

اشکال:۔ دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض ہے ایک میں ہے (1) کہ ستائیس درجے دوسری میں ہے کہ پچیس درجے زائد ہے۔

جواب ا:۔ پچیس کی روایت راجح ہے کہ یہ متعدد صحابہؓ سے مروی ہے (2) ستائیس کی فقط ابن عمر سے مروی ہے انہی سے دوسری روایت پچیس درجے کی ہے۔

جواب ۲:۔ ستائیس والی روایت راجح ہے کہ اس میں اضافہ ہے اور اضافہ ثقہ قابل قبول ہوتا ہے یہ بطور ترجیح کے جواب ہے تطبیق میں یوں کہیں گے کہ عدد اقل عدد اکثر کے منافی نہیں۔

جواب ۳:۔ ستائیس کی روایت محمول ہے جہری نمازوں پر پچیس کی محمول ہے سری نمازوں پر۔

جواب ۴:۔ ستائیس اس وقت جب امام متورع ہو ورنہ پچیس درجے کی ہوگی۔

جواب ۵:۔ ستائیس درجے کی اس وقت جب مصلی میں خضوع وخشوع ہو ورنہ پچیس درجے کی۔

جواب ۶:۔ ستائیس درجے کی اس وقت جب جماعت بڑی ہو ورنہ پچیس درجے کی۔

جواب ۷:۔ ستائیس درجے کی اس وقت جب جامع مسجد ہو ورنہ پچیس درجے کی۔

جواب ۸:۔ جب دور سے جماعت کے لئے آئے تو ستائیس درجے کی ورنہ پچیس درجے کی۔

باب ماجاء فی فضل الجماعة

(1) رواہ البخاری ایضاً ص: ۸۹، ۹۰ ج: ۱ "باب فضل صلوٰۃ الجماعۃ"

(2) چنانچہ یہ روایت حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت ابوہریرۃؓ سے بخاری حوالا بالا میں مذکور ہے۔

جواب۹:۔انتظار صلوٰۃ کرے تو ستائیس ورنہ پچیس۔

جواب۱۰:۔تکبیر تحریمہ میں شامل ہو تو ستائیس اگر تحریمہ فوت ہو تو پچیس۔

جواب۱۱:۔ابن حجر نے بلقینی سے نقل کیا ہے کہ جب تین آدمی نماز پڑھیں تو ثواب اصلی وتفصیلی تیس درجے ہو جاتا ہے اصلی ثواب نکالو تو ۲۷ درجے رہ جاتا ہے کہ اصلی ثواب تین درجے کا ہے اور ۲۵ کی روایت دو آدمیوں کی نماز کے بارے میں ہے اسکا تفصیلی ثواب ۲۵ درجے جبکہ اصلی دو درجے ہیں تو کل ۲۷ درجے ہوئے۔

باب ماجاء في من سمع النداء فلايجيب

الصلوٰۃ معرفہ ہے والمعرفۃ اذا اعیدت معرفۃ کانت عین الاولی یعنی جو لوگ اس جماعت میں حاضر نہیں ہوتے جس کا میں نے حکم دیا ہے تو ان کے اوپر انکے گھر جلادوں۔

جماعت کی حیثیت میں اختلاف ہے اس کی وجہ بھی اختلاف روایات ہے بعض روایات میں تغلیظ ہے تارک صلوٰۃ پر بعض روایات میں معمولی اعذار پر ترک آیا ہے بعض میں جماعت کی نماز کو افضل قرار دیا گیا ہے۔

بعض اہل ظواہر کے نزدیک جماعت فرض عین ہے اور جماعت شرط ہے صحت صلوٰۃ کے لئے بغیر جماعت کے نماز نہیں ہوگی کہ انتفائے شرط سے انتفائے مشروط ہو جاتا ہے۔ امام احمد واسحٰق کے نزدیک نماز باجماعت فرض عین ہے۔ پھر اس میں دو قول ہیں ایک قول ظاہر یہ کی طرح ہے کہ بغیر جماعت کے نماز نہیں ہوتی دوسرا قول یہ ہے کہ جماعت شرط نہیں مطلب یہ ہوگا کہ انفرادی نماز بھی ہو جائے گی مگر ترک فرض کا ارتکاب لازم آئے گا۔ شافعیہ کا قول یہ ہے کہ فرض کفایہ ہے دوسرا قول انہی کا یہ ہے کہ سنت ہے حنفیہ کے ایک قول میں جماعت واجب ہے دوسرا قول یہ ہے کہ قریب الی الواجب یعنی سنت مؤکدہ ہے۔

اہل ظواہر وامام احمد کا استدلال ایک تو باب کی روایت سے ہے کہ اس میں تحریق کی دھمکی دی گئی ہے جو ترک فرض پر ہی ہو سکتی ہے محض سنت پر نہیں۔

باب ماجاء في من سمع النداء فلايجيب

(1) ص:۸۸ ج:۱ "باب في التشديد في ترك الجماعة" (2) صحیح مسلم ص:۲۳۲ ج:۱ "باب فضل صلوٰۃ الجماعۃ الخ"

استدلال ۲:۔ ابوداؤد (1) و مسلم (2) میں ابن ام مکتوم کی روایت ہے کہ انہوں نے اجازت چاہی ترک جماعت کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان کی آواز سنتے ہو تو کہا ہاں فرمایا کہ پھر اجازت نہیں معلوم ہوا کہ فرض ہے۔

استدلال ۳:۔ مسلم، ابوداؤد (3) میں ابن مسعود کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ نماز با جماعت کی پابندی کیا کرو جہاں بھی اذان ہو کہ یہ سنن ہدیٰ میں سے ہے ولقد رایتنا و مایتخلف عنها الا منافق ولقد رایتنا وان الرجل ليهادى بين الرجلين حتىٰ يقام فى الصف پھر کہا کہ آج تم میں سے ہر ایک نے اپنے گھر میں مسجد بنائی ہے اگر جماعت کو چھوڑ و گے تو اپنے نبی کی سنت کو چھوڑ و گے اور اگر سنت کو چھوڑ و گے لکفرتم۔

استدلال ۴:۔ ترمذی عن ابن عباس سئل عن رجل يقوم الليل ويصوم النهار مگر جماعت کی نماز میں حاضر نہیں ہوتا فقال هو فى النار۔

جواب دلیل اول کا یہ ہے کہ یہ تشدید منافقین کے لئے ہے کہ وہ جماعت میں حاضر نہیں ہوتے تھے تو ان کے بارے میں یہ فرمایا لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں بن سکتی۔ جواب ۲ یہ تغلیظ پر محمول ہے۔

دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ ابن ام مکتوم کی خصوصیت ہے اسے عام دلیل بنانا جائز نہیں۔

جواب ۲:۔ منافق اور مؤمن خالص میں فرق اس وقت جماعت میں سستی اور عدم سستی کا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن ام مکتوم پر حاضری کی پابندی لگائی تا کہ التباس بین المؤمن والمنافق پیدا نہ ہو۔

ابن مسعود کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہ موقوف ہے جو کہ عندکم قابل حجت نہیں۔

جواب ۲:۔ یہ تشدید پر محمول ہے۔

جواب ۳:۔ یہ معارض ہے ان روایات سے جن میں عذر کی صورت میں رخصت دی ہے امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ جماعت فرض کفایہ ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ باب کی حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت قائم کرا کر خود نکلنے کا ارادہ فرمایا اور یہ فرض کفایہ کی صورت میں ہی ہو سکتا ہے اگر فرض عین ہوتی تو ترک نہ فرماتے۔

جواب ۱:۔ اگر جماعت فرض کفایہ ہوتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم تارکین جماعت کے پاس جاتے تو وہ

(3) مسلم ۲۳۲ ج ۱، ابوداؤد ص: ۸۸ ج ۱

کہہ سکتے تھے کہ بعضوں کے اداء کرنے سے نماز ادا ہو جاتی ہے ہم پر حاضری لازم نہیں اور اہم بات یہ ہے کہ فرض کفایہ ہوتی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم اتنی تشدید کیوں فرماتے تارکین پر۔ اور ان کے پاس جانے کا ارادہ کیوں فرماتے؟ حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جانے کے بعد اسی مسجد میں آتے بلکہ دوسری جگہ جماعت قائم فرمادیتے۔

حنفیہ کی دلیل وہی روایات ہیں جن کو داؤد ظاہری وغیرہ نے پیش کیا ہے مگر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ فرض عین کے ثبوت کے لئے قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ کا ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ روایات اخبار آحاد ہیں جن سے زیادہ سے زیادہ وجوب ثابت ہو سکتا ہے یہ تو قول وجوب کی دلیل ہے نہ کہ فرضیت کی' سنت مؤکدہ ہونے کی دلیل ابن عمر کی روایت (4) ہے جس میں انفرادی اور اجتماعی نماز میں فرق فضیلت سے کیا گیا ہے جو کہ دلیل سنیت ہے۔

دلیل ۲:۔ مستدرک حاکم (5) میں ابی بن کعب کی حدیث ہے کہ جب دو آدمی ملکر جماعت کی نماز پڑھیں تو جماعت کا ثواب ملتا ہے تین آدمی ہوں تو زیادہ وعلی ہذا القیاس افراد کی زیادتی سے ثواب بھی زیادہ ہوتا رہتا ہے جو کہ علامت سنیت ہے۔

ومعنی الحدیث الخ ابن عباس کے قول کا ترمذی جواب دیتے ہیں کہ ہوفی النار یہ تب ہے جب استخفافاً لقبہ ترک کرے تو کافر ہے لہٰذا جہنمی ہے۔ جواب ۲ یہ تغلیظ پر محمول ہے۔

باب ماجاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة

اگر ایک دفعہ آدمی نماز پڑھ چکا ہے اور دوسری مرتبہ نماز کا موقع مل رہا ہے تو وہ نماز میں شریک ہو سکتا ہے یا نہیں؟ ابن العربی نے اس میں چار مذاہب نقل کئے ہیں امام شافعی واحمد وثوری وزہری کے نزدیک ہر نماز میں شرکت کر سکتا ہے۔

دوسرا مذہب حنفیہ کا ہے کہ تین نمازوں میں شریک نہیں ہو سکتا ہے صرف ظہر وعشاء میں ہو سکتا ہے۔

---

(4) رواہ البخاری ص:۸۹ ج:۱

(5) مستدرک حاکم ص: ۲۴۷ و ۲۴۸ ج:۱ ''اثقل الصلوٰۃ علی المنافقین العشاء والفجر''

تیسرا مذہب ابراہیم نخعی ابن عمراوزاعی کا ہے کہ فقط فجر ومغرب میں شریک نہیں ہوسکتا۔

چوتھا مذہب امام مالک کا ہے کہ فقط مغرب میں شریک نہیں ہوسکتا باقی چاروں میں شریک ہوسکتا ہے وحکاہ عن الثوری ایضاً

امام مالک کی دلیل تعامل اہل مدینہ ہے کہ اہل مدینہ فقط مغرب میں دوبارہ شرکت نہیں کرتے تھے اور تعامل اہل مدینہ ان کے نزدیک ادلہ شرعیہ میں سے ہے کما مر فی المقدمہ۔

ابراہیم نخعی وغیرہ کی دلیل دارقطنی (1) میں ابن عمر کی روایت ہے اذاصلیت فی اھلک ثم ادرکت الصلوٰۃ فصلھا الاالفجر والمغرب۔

حنفیہ کی دلیل فجر وعصر میں وہ احادیث (2) ہیں جن میں نہی عن الصلوٰۃ بعد الصبح وبعد العصر آئی ہے اور دوسری نماز چونکہ نفل ہوتی ہے اور نفل پڑھنا فجر وعصر کے بعد صحیح نہیں لہٰذا شرکت فی الجماعۃ ثانیاً صحیح نہیں۔

دلیل ۲:۔ دارقطنی عن ابن عمر کما مر آنفاً اس میں اگر چہ عصر کا ذکر نہیں مگر چونکہ فجر وعصر دونوں کی علت ایک ہے تو دونوں ممنوع ہے۔

دلیل ۳:۔ مغرب کے بارے میں وہی دلیل ہے (3) جو امام مالک نے ذکر کی ہے کہ اہل مدینہ ثانیاً مغرب کی نماز میں شرکت نہیں کرتے تھے دوسری بات یہ ہے کہ مغرب کی نماز تین رکعت ہوتی ہے اب اگر چوتھی رکعت ملائے تو مخالفت امام لازم آئے گی اور اگر تین ہی نفل مانیں تو اس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں اگر دو کو نفل قرار دیں تو باقی ایک رکعت رہ جائے گی جس کو بتیراء کہتے ہیں اور یہ بھی منہی عنہ ہے۔

شافعیہ وحنابلہ کا استدلال باب کی حدیث سے ہے کہ اس میں ثانیاً فجر پڑھنے کا صریح حکم ہے حنابلہ وشوافع میں پھر فرق یہ ہے کہ حنابلہ کے نزدیک دوسری نماز فرض ہوگی جبکہ عندالشافعیہ فی المختار پہلی فرض

باب ماجاء فی الرجل یصلی وحدہ ثم یدرک الجماعۃ

(1) بحوالہ معارف السنن ص:۲۷۰ ج:۲ "باب ماجاء فی الرجل الخ"

(2) کمارواہ البخاری ص:۸۲،۸۳ ج:۱ "باب لاتحری الصلوٰۃ قبل غروب الشمس"

(3) رواہ مالک فی موطاء ص:۱۱۹ "اعادۃ الصلوٰۃ مع الامام"

ہوگی۔اسی طرح مغرب میں امام شافعی کے دو قول ہیں۔ا۔تین ہی پڑھے۔۲۔ایک رکعت اور ملا کر چار پڑھ لے۔

دلیل۲:۔ترمذی میں ہے عن ابی ذر یا اباذر امراء یکونون بعدی یؤخرون الصلوٰۃ عن وقتھا الحدیث اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ ان کے ساتھ نماز پڑھ لیا کریں جو آپ کے لئے نفل شمار ہوگی حدیث باب کے جوابات مندرجہ ذیل ہیں۔

جواب۱:۔ممکن ہے کہ یہ روایت نہی کی روایات پر مقدم ہوتو نہی کی روایت اسکے لئے ناسخ ہوجائیگی۔

جواب۲:۔یہ مبیح ہے اور روایات نہی کی محرم ہے اور عندالتعارض ترجیح محرم کو ہوتی ہے۔

جواب۳:۔طحاوی (4) فرماتے ہیں کہ یہ اس وقت تھا جب ایک نماز دو مرتبہ پڑھنا جائز تھا تو دونوں نمازیں فرض ہی شمار ہوتی تھیں پھر احادیث نہی سے منسوخ ہوئی۔

جواب۴:۔مورد حکم کو کبھی حکم سے کسی علت کی وجہ سے مستثنی قرار دیا جاسکتا ہے یہاں حکم فجر کی نماز کے بارے میں وارد ہوا ہے مگر روایات نہی کی وجہ سے فجر مستثنی ہے۔

جواب۵:۔ان دو صحابہؓ کے ذہن میں ایک قاعدہ تھا کہ دوسری نماز قطعاً ممنوع ہوگی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آپ کے ذہن میں اس قاعدے نے جو کلیت کی شکل اختیار کی ہے وہ درست نہیں۔اس کی مثال یوں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ سونے کے بعد نماز پڑھی تو ابن عباس نے کہا کہ آپ سو گئے تھے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انما الوضوء علی من نام مضطجعاً یہ نہیں فرمایا کہ تنام عیناي ولا ینام قلبي مقصد یہ تھا کہ ابن عباس کے ذہن میں الوضوء عن النوم کے قاعدے نے جو کلیت کی شکل اختیار کی تھی اس کو دور فرمایا۔

جواب۶:۔اس روایت میں اضطراب ہے یہ روایت متعدد کتب میں آئی ہے یہاں ہے کہ فجر کی نماز تھی مسند احمد (5) میں ظہر کا ذکر ہے بعض میں ظہر یا عصر شک کے ساتھ آیا ہے لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

---

(4) شرح معانی الآثار ص:۲۵۰ ج:۱ "باب الرجل یصلی رحلہ ثم یاتی المسجد والناس یصلون"

(5) دیکھئے معارف السنن ص:۲۷۴ ج:۲ لیکن وہاں مسند احمد کا حوالہ نہیں واللہ اعلم

باب ماجاء فی الجماعة فی مسجد قد صلی فيه مرةً

يتجر من التجارة لامن الاجر لان الهمزة لاتدغم في التاء اورنماز پڑھنا ایک گونہ تجارت ہے کہ اس کے بدلے ثواب خریدا جاتا ہے اور اگر یہ مشتق ہو اجر سے معنی ہوگا ایکم يحصل لنفسه اجراً بالصلوٰة باايكم يعطيه الاجر بالصلوٰة معه فقام الرجل وفي البيهقي (1) انه كان ابابكر۔

یہ مسئلہ جماعت ثانیہ کے ساتھ مسمی ہے اس میں اختلاف ہے امام احمد واسحٰق کے نزدیک جماعت ثانیہ بلا کراہت جائز ہے جمہور کے نزدیک دوسری جماعت ایسی مسجد میں کہ اس میں امام مقرر ہو مؤذن مقرر ہو اذان واقامت ہوتی ہو اور راستے کی مسجد بھی نہ ہو تو اس صورت میں جماعت ثانیہ مکروہ ہے فقہاء کی عبارات میں مکروہ لاباس بہ اور لایکرہ کا ذکر ہے۔ شیخ الہند فرماتے ہیں کہ کوئی ان سے جواز کے بارے میں دھوکہ نہ کھائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک اگر بغیر اقامت واذان محراب سے ہٹ کر ثانیاً جماعت کے ساتھ پڑھے یعنی بغیر تداعی کے ہو تو جائز ہے ورنہ مکروہ تحریمی ہے البتہ چند صورتیں مستثنیٰ ہیں مثلاً میلہ لگا ہو تو وہاں عارضی مسجد بنائی جس کا باقاعدہ امام مقرر نہ ہو تو وہاں تکرار جماعت جائز ہے یا دوران سفر راستے کی مسجد میں تکرار جماعت جائز ہے یا مسجد محلے کی تھی امام ومؤذن مقرر تھا باہر کے لوگوں نے آ کر نماز پڑھی تو اہل محلہ کے لئے دوبارہ جائز ہے یا بعض محلے والوں نے چپکے سے قبل از وقت نماز پڑھ لی تو دوسروں کے لئے تکرار جائز ہے۔

امام احمد کا استدلال اول باب کی روایت سے ہے کہ اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ جماعت کی ترغیب دلائی۔

دلیل ۲:۔ بخاری (2) میں تعلیقاً عن انس بیہقی ومسند ابی یعلی (3) میں بھی ہے کہ حضرت انس مسجد

باب ماجاء في الجماعة في مسجد قد صلى فيه مرة

(1) سنن کبری للبیہقی ص:۷۰ ج:۳ "باب الجماعة فی مسجد قد صلی فیہ اذا لم یکن الخ"

(2) ص:۸۹ ج:۱ "باب فضل صلوٰۃ الجماعة الخ"

(3) بیہقی ص:۷۰ ج:۳

میں آئے اور جماعت ہو چکی تھی تو انہوں نے دوبارہ با جماعت نماز پڑھ لی بیہقی میں ہے کہ بیس آدمی ساتھ تھے۔

دلیل ۳:۔ ابن مسعود کا عمل (4) ہے کہ جاء ابن مسعود الی مسجد قد صلی فیه فجمع بعلقمة و مسروق والاسود۔

جمہور کے دلائل ۱:۔ طبرانی (5) کی روایت معجم اوسط میں ابوبکرہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اطراف سے مدینہ تشریف لائے اور جماعت ہو چکی تھی تو گھر جا کر اہل خانہ کو جمع کر کے نماز پڑھ لی معلوم ہوا کہ مسجد میں تکرار جماعت صحیح نہیں۔

اعتراض:۔ اگر اس سے استدلال درست ہو جائے پھر تو مسجد میں فرادی نماز بھی درست نہیں ہونی چاہئے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں فرادی نماز بھی نہیں پڑھی۔

جواب:۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر جا کر جماعت کی فضیلت کے حصول کے لئے ایسا کیا اس وجہ سے نہیں کہ فرادی نماز مسجد میں جائز نہیں۔

دلیل ۲:۔ مصنف ابن ابی شیبہ (6) میں حسن بصری کا قول ہے کہ صحابہ کرام سے اگر جماعت چھوٹ جاتی تو وہ فرادی نماز پڑھتے معلوم ہوا کہ وہ جماعت ثانیہ کے قائل نہیں تھے۔

دلیل ۳:۔ اثر انس (7) ہے مگر اس کی سند پر کلام ہے جو کہ عام طور پر فقہاء کرام پیش کرتے ہیں جسکا مضمون وہی ہے جو حسن کی روایت کا ہے۔

دلیل ۴:۔ نماز باجماعت میں کچھ مصالح ہیں جو کتاب الام للشافعی میں ذکر ہیں اگر جماعت ثانیہ جائز قرار دیں تو وہ فوت ہو جائیں گے بلکہ تفرقہ کا اندیشہ ہے ہر امام کا الگ گروپ بنے گا خصوصا اس زمانے میں۔

دلیل ۵:۔ اگر جماعت ثانیہ جائز ہو پھر ثالثہ ورابعہ وغیرہ بھی جائز ہوگی جیسا کہ بعض مسجدوں میں

---

(4) رواہ ابن ابی شیبۃ فی مصنفہ ص:۲۲۳ ج:۲ "باب فی القوم یجیؤن الی المسجد وقد صلی الخ"

(5) بحوالہ مجمع الزوائد ص:۴۷ ج:۲ رقم حدیث ۲۱۷۷ وقال رواہ الطبرانی فی الاوسط والکبیر ورجالہ ثقات

(6) ص:۲۲۳ ج:۲ "باب من قال یصلون فرادی ولا یجمعون"

(7) رواہ صاحب البدائع ص:۱۵۳ ج:۱ بحوالہ معارف السنن

مشاہدہ ہے۔

دلیل ۶:۔ باب کی روایت اور انس وابن مسعود کے آثار کے علاوہ کوئی اور روایت ایسی نہیں ملتی جس میں جماعت ثانیہ کا جواز ہو اور یہ تین بھی محتمل ہیں کما مر۔

دلیل ۷:۔ سابقہ سے پیوستہ باب کی روایت لقد هممت ان آمر فتیتي الخ اگر جماعت ثانیہ جائز ہوتی تو وہ (تارکین) یہ کہہ سکتے تھے کہ ہم جماعت ثانیہ کر دیں گے۔

اعتراض:۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جماعت اولی ترک کر کے جانا جماعت ثانیہ ہی کی دلیل بن سکتی ہے۔

جواب:۔ حضرت گنگوہی فرماتے ہیں کہ ضروری نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اسی مسجد میں آتے بلکہ دوسری مسجد میں جا سکتے تھے۔

حنابلہ کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایکم یتجر علی ہذا اس کے باوجود فقط ابوبکر صدیق کھڑے ہوتے ہیں معلوم ہوا کہ صحابہ کرام جماعت ثانیہ کے قائل نہیں تھے۔

دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق کی نماز نفل تھی اور ہمارا کلام جماعت ثانیہ فرض میں ہے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ مسجد کے باہر یا صفہ میں یہ جماعت کی ہو لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

حضرت انس کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں اضطراب ہے بیہقی (8) میں ہے کہ یہ مسجد بنی رفاعہ کی تھی مسند ابویعلی (9) میں ہے کہ مسجد بنوثعلبہ کی تھی لہٰذا یہ روایت قابل استدلال نہ رہی۔

جواب ۲:۔ یہ مسجد طریق تھی دلیل یہ ہے بنی رفاعۃ یا ثعلبۃ نام کی کوئی مسجد مساجد مدینہ تسعہ میں سے نہیں ہے تو یہ باہر کی مسجد ہے۔

جواب ۳:۔ یہ محراب سے ہٹ کر جماعت ثانیہ کرائی ہوگی۔

---

(8) بیہقی کبریٰ ص:۷۰ ج:۳

(9) کمافی فتح الباری ص:۱۰۹ ج:۲ بحوالہ معارف السنن

جواب۴:۔ یہ روایت موقوف ہے جو بمقابلہ مرفوع کے حجت نہیں۔

ابن مسعود کے اثر کا جواب یہ ہے کہ علقمہ اسود اور مسروق یہ انکے خصوصی شاگرد تھے ابن مسعود نے ان کو بلایا تھا تا کہ ان کو نفل کا ثواب حاصل ہو اور خود جماعت کی فضیلت حاصل کریں اس کی دلیل یہ ہے کہ جاء ابن مسعود الخ میں مجی کی نسبت فقط ابن مسعود کی طرف کی گئی ہے لہٰذا تلامیذ ثلاثہ نے نماز پڑھ لی تھی۔

شیخ الہند فرماتے ہیں کہ تعجب ہے بعض مولویوں پر کہ فقہاء کی تصریح کراہت کے باوجود اور حدیث میں جواز جماعت ثانیہ کی صراحت نہ ہونے کے باوجود جماعت ثانیہ پر بضد ہیں اور رفع یدین میں جب صریح احادیث آتی ہیں تو ان پر عمل کرنے کی بجائے مسلک کا حوالہ دیتے ہیں کہ مسلک احناف میں یہ نہیں۔

باب ماجاء فی فضل العشاء والفجر فی جماعة

فجر و عشاء میں فضیلت زیادہ تر اس لئے بیان کی گئی ہے کہ یہ دونوں نمازیں منافقین پر بہت بھاری تھیں کیونکہ عشاء میں نیند کی آمد آمد ہوتی ہے اور فجر میں نیند کے اواخر کا وقت ہوتا ہے تو اس کا اہتمام مشکل ہے اسی وجہ سے فرمایا کہ جو آدمی فجر کی نماز پڑھتا ہے گویا اس نے آدھی رات کا ثواب حاصل کیا اور جس نے عشاء کی نماز پڑھی گویا اس نے آدھی رات کی نماز کا ثواب حاصل کیا۔

مسلم (1) کی روایت میں ہے کہ جس نے فجر کی نماز پڑھی اس نے پوری رات کا ثواب حاصل کیا اس طرح صبح و عشاء کا مجموعہ ثواب ڈیڑھ رات بن جائے گا صبح کا پوری رات کے برابر کہ اس میں مشقت زیادہ ہے عشاء کا نصف لیل کہ اس میں نسبۃً مشقت کم ہے۔ اس توجیہ کے مطابق فجر کی نماز عشاء سے افضل ہے عند البعض نصف لیل کا ثواب عشاء کی وجہ سے نصف لیل کا ثواب فجر کی وجہ سے مجموعہ کل لیل بنے گا اور جہاں فجر کی طرف پوری رات کی نسبت کی گئی ہے تو وہاں مراد فجر مع العشاء ہے دوسری روایت میں ہے من صلی الفجر فهو فی ذمة الله ای فی عهده وامانه ولاتخفر واخفر کا معنی ہے حفظ العهد اخفر کا معنی ہے نقض العهد گویا ہمزہ افعال یہاں سلب کے لئے ہے

باب ماجاء فی فضل العشاء والفجر فی جماعة

(1) ص:۲۳۲ ج:۱ ”باب فضل الجماعة الخ“

مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ جس نے فجر کی نماز پڑھی تو وہ اللہ کے امان میں ہے تو ایسے شخص کا عہد مت توڑو یعنی اس کو نقصان مت پہنچاؤ۔

ایک روایت میں ہے کہ ورنہ اللہ تمہارے درپے ہوجائے گا۔ تیسری روایت میں ہے بشر المشائین فی الظلم الی المساجد بالنور التام یہ خطاب عام بھی ہوسکتا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ کی طرف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہو تو حدیث قدسی ہوجائیگی کہ اندھیروں میں نماز پڑھنے والوں کو قیامت کے دن نور کامل ملیگا۔

باب ماجاء فی فضل الصف الاول

صف اول کی فضیلت کی چار وجوہات ابن العربی (1) نے ذکر کی ہیں۔

ا۔ مطلق امور خیرات میں تقدم اولی ہے نماز بھی چونکہ خیرات میں سے ہے تو اس میں بھی تقدم اولی ہے۔ ۲۔ مسجد کا اگلا حصہ پچھلے حصے سے افضل ہے۔

۳۔ امام کا قرب افضل ہے جو کہ صف اول میں ہی ممکن ہے۔ ۴۔ صف اول میں تکبیر ہوگی یعنی اس میں وہی شرکت کرے گا جو پہلے آئے گا اور یہ بھی ممدوح و مطلوب امر ہے تو فضیلت صف اول و تکبیر دونوں حاصل کرے گا۔ اگر کوئی پہلے آ کر پچھلی صفوف میں بیٹھ جائے تو تکبیر کا ثواب ملے گا صف اول کے ثواب سے محروم رہے گا جو بعد میں آئے اور صف اول میں پہنچ جائے تو صف اول کا ثواب ملے گا مگر تکبیر کے ثواب سے محروم ہوجائے گا۔

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ اس میں عموماً نماز کا انتظار کرنا پڑتا ہے جو فذلکم الرباط میں داخل ہے یہ بھی ایک وجہ تھی کہ عورتیں پہلے مسجد میں آ کر نماز پڑھتی تھیں تو صف اول میں تشویش نہیں ہوگی بخلاف صفوف اخیرہ کے تاہم دو صورتوں میں صف ثانی میں ثواب مستثنی ہے ایک یہ کہ آدمی آئے اور صف اول میں جگہ نہ ہو اور وہ اس میں گھسنے کی کوشش کرے اور لوگوں کو تکلیف ہو تو صف ثانی میں کھڑا ہونا افضل ہے۔ دوسری صورت

باب ماجاء فی فضل الصف الاول

(1) عارضۃ الاحوذی ص: ۲۲ ج: ۲

یہ ہے کہ آدمی نماز میں اس وقت آئے کہ امام رکوع میں ہو اور اس کو خوف ہو کہ اگر اگلی صف میں جاؤنگا تو رکعت فوت ہو جائیگی تو اس کے لئے صف ثانی میں کھڑا ہونا افضل ہے بشرطیکہ اس میں دوسرے لوگ بھی موجود ہوں۔

پھر اگر صف اول کا آدمی صف ثانی والے کو جگہ دے تو جائز ہے بلکہ افضل آدمی کو جگہ دینا افضل ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں خیر صفوف کا مطلب یہ ہے کہ صف اول میں ثواب زیادہ ہے اور یہ مطلوب ہے عورتوں کی صفوف کا مسئلہ بالکل برعکس ہے کہ صف اول کی عورتیں مردوں کے قریب ہونگی تو توجہ نہیں رہے گی مگر یہ اسوقت کہ عورتیں اور مرد ایک ساتھ نماز پڑھ رہے ہوں اگر عورتیں الگ پڑھیں تو بقول نووی کے صف اول ہی افضل ہوگی علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ اس صورت میں وسط کی صفیں افضل ہیں کہ اسمیں تستر زیادہ ہوگا۔

جنازے میں صف اول کی بہ نسبت دیگر صفوف کو زیادہ فضیلت ہے ایک وجہ یہ ہے کہ جنازہ فرض کفایہ ہے اگر صف اول کو فضیلت دی جائے تو جنازے میں شرکت بعد میں کوئی نہیں کرے گا کہ صف اول تو ویسے ہی فوت ہوگئی اور نماز ہے بھی فرض کفایہ اس وجہ سے اخیر کو افضل قرار دیا دوسری وجہ یہ ہے کہ جنازے میں کثرت صفوف مطلوب ہے اگر صف اول کو فضیلت دی جائے تو دیگر صفوف نہ بنیں گی سب صف اول میں جمع ہونگے اس لئے دیگر صفوف کو افضل قرار دیا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ جنازہ میں سفارش ہوتی ہے اور سفارش میں تواضع ممدوح چیز ہے اور تواضع اخیر صفوف میں ہے اس لئے وہ افضل ہیں۔ چوتھی وجہ عوام الناس میں مشہور ہے کہ اول صفوف میں تشبہ بعبدۃ الاوثان لازم آتا ہے اس لئے اخیر افضل ہے۔

باب ماجاء فی اقامۃ الصفوف

صفوں کو سیدھا کرنا امام کی ذمہ داری ہے امام کو چاہئے کہ تکبیر اس وقت تک نہ کہے جب تک صف سیدھی نہ بنی ہو کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین اس کا اہتمام کرتے تھے اسی طرح درمیان میں خلل بھی پر کرنا چاہئے۔ بعض روایات (۱) میں ہے کہ شیطان خلل میں داخل ہو جاتا ہے۔

باب ماجاء فی اقامۃ الصفوف

(۱) کما فی ابی داؤد ص:۱۰۳ ج:۱ "باب تسویۃ الصفوف"

حنفیہ مالکیہ شوافع کے نزدیک استواء صفوف شرط صلوٰۃ یا فرض یا واجب نہیں بلکہ سنت ہے حنابلہ کے بعض اقوال سے فرضیت بعض سے وجوب معلوم ہوتا ہے ابن حزم کے نزدیک استواء شرائط میں سے ہے اگر صف سیدھی نہ رہی تو نماز نہ ہوگی۔

دلیل بخاری (2) میں ہے سووا صفوفکم فان تسویۃ الصفوف من اقامۃ الصلوٰۃ یہ من تبعیض کے لئے ہے تو تسویۃ الصفوف جز ہوا اور وجود الجزء وجود الکل کے لئے شرط ہوتا ہے تو تسویہ بھی شرط نماز ہے۔

جواب:۔ علامہ سہارنپوری نے دیا ہے کہ یہاں تقدیر من حسن اقامۃ الصلوٰۃ او من تمام اقامۃ الصلوٰۃ ہے تو فرض نہ ہوا۔

دلیل ۲:۔ بخاری (3) کی وہ روایت جس میں الزاق الکعب بالکعب آتا ہے۔

جواب:۔ یہ راوی کے مبالغے پر محمول ہے۔

اولیخالفن اللہ بین وجوھکم اس سے مراد یا تو یہ ہے کہ چہرے پیچھے کی طرف ہو جائیں گے یا یہ کہ چہروں کو مسخ کیا جائے گا کسی حیوان کی شکل میں تبدیل کیا جائے گا مثلاً گدھے کی شکل میں تبدیل کر دے یا وجوہ سے مراد ذوات ہیں کہ ذوات میں تبدیلی ہو بجائے محبت منافرت پیدا ہو تو تسویہ سبب ہے محبت کا عدم تسویہ سبب ہے منافرت کا یا عبارت میں تقدیر ہے اولیخالفن اللہ بین وجوہ قلوبکم اس کی تائید دوسری روایت سے ہوتی ہے ولا تختلفوا فتختلف قلوبکم۔ (4)

باب ماجاء لیلینی منکم ذوالاحلام والنھی

قانون کے مطابق لیلینی میں دوسری یاء نہیں ہونی چاہئے وجہ یہ ہے کہ یہ امر کا صیغہ ہے لام امر کی وجہ سے یاء ساقط ہو جاتی ہے بعض روایات میں بغیر یاء کے بھی آیا ہے لہٰذا یہ راوی کی غلطی ہے احلام یا حلم بکسر الحاء کی جمع ہے بمعنی عقل و دانش کے اس تقدیر پر نہی کا ذکر احلام کے بعد تاکید اً ہوگا کیونکہ نہی

---

(2) ص:۱۰۰ ج:۱ "باب اقامۃ الصفوف من تمام الصلوٰۃ" (3) ایضاً ص:۱۰۰ "باب الزاق المنکب بالمنکب والقدم بالقدم فی الصف الخ" (4) رواہ ابوداؤد ص:۱۰۴ ج:۱ "باب تسویۃ الصفوف"

جمع نہیہ کی ہے بمعنی عقل و دانش کے عقل کو نہی اس لئے کہتے ہیں کہ عقل بھی قبیح امور کے ارتکاب سے منع کرتی ہے یا احلام جمع حلم کی ہے تو بمعنی خواب کے ہے مگر اس سے مراد خاص خواب یعنی احتلام والا خواب مراد ہے ذکر عام مراد خاص ہے یعنی اولوا الاحلام سے مراد بالغین اور نہی سے عاقلین ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی استخلاف کی ضرورت پیش آتی ہے تو ایسے لوگ ہونے چاہئیں جو نائب بن سکیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر فتح یا لقمہ کی ضرورت پیش آئے تو دے سکیں۔ تیسری وجہ صحابہ کرام و نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے کہ سمجھدار لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کھڑے ہوں تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دوسروں تک پہنچا سکیں۔ جیسے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انما بعثتم میسرین معلوم ہوا کہ صحابہ بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایک گونہ مبعوث تھے معلوم ہوا کہ بچوں کو پہلی صف میں کھڑا نہیں ہونا چاہئے ہاں اگر بچہ اکیلا ہے تو کھڑا ہو سکتا ہے اس کی تائید آئندہ روایت سے ہوتی ہے عن انس قال صففت انا والیتیم وراءہ وہاں اگر دو سے زائد ہوں تو الگ صف بنانی چاہئے ثم الذین یلونھم یعنی بالترتیب جن کی عمر یا فقاہت کم ہے تو مؤخر پڑھے بعض نے کہا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بالغ کے بعد مراہق پھر صبی پھر خنثی پھر نساء ہوں۔

ہیشات جمع ہیشۃ کی ہے بمعنی اختلاط ورفع الاصوات جو لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں ربط کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حسب ضرورت ارشادات فرماتے کبھی مع الربط کبھی بغیر ربط ان کے ہاں تو کوئی اشکال نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بازاروں سے بچتے رہو کہ یہ شر البقاع ہیں کما مر فی الحدیث الاول فی اول الترمذی۔ جو ربط کے قائل ہیں وہ مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ بازاروں کی طرح جہاں چھوٹے بڑے مرد عورت سب مختلط ہوتے ہیں مسجد میں اس طرح نہ ہوں بلکہ ترتیب سے رہو یہ اس صورت میں ہوگا اگر ہیشات بمعنی اختلاط ہو اور اگر بمعنی رفع صوت ہو تو مطلب ہوگا یعنی مسجد میں بازاروں کی طرح بلند آواز سے ایک دوسرے کو نہ پکارا کرو بلکہ مثلاً صف کو سیدھا کرنے کی ضرورت ہو تو ساتھی کو آہستہ سے کہو۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ بازار میں زیادہ شغف نہ رکھو کہ اس سے صف اول بلکہ نماز کی فوتگی کا اندیشہ ہے۔

باب ماجاء فی کراھیة الصف بین السواری

سواری کے درمیان صف کی کیا حیثیت ہے تو امام احمد واسحٰق وابن عباس وابن مسعود حذیفہ ابراہیم نخعی کے نزدیک دوستونوں کے درمیان صف مکروہ تحریمی ہے۔

ائمہ ثلاثہ ودیگر علماء کے نزدیک بین السواری صف بنانا جائز ہے ابن العربی نے عارضۃ الاحوذی میں لکھا ہے کہ اگر رش ہو یا جگہ کم ہو پھر جواز میں کوئی اختلاف نہیں وسعت کی صورت میں مکروہ ہے۔

امام احمد وغیرہ کی دلیل باب کی حدیث ہے کہ ہم بین السواری صف بنانے سے بچتے تھے ایک وجہ اس کی ابن العربی نے یہ لکھی ہے کہ اس سے انقطاع صف آتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بین السواری جوتے رکھنے کی جگہ ہوتی ہے تو وہاں گندگی کا قوی امکان ہے مگر خود اس وجہ کو رد کر دیا اور اس کو محدث قرار دیا کہ یہ ثابت نہیں۔

قرطبی فرماتے ہیں کہ سواری کے درمیان جنات نماز پڑھتے تھے لہٰذا وہاں نماز سے انسان اجتناب کرتے تھے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل نمبرا یہ ہے جو کہ منفرد پر اس کو قیاس کرتے ہیں کہ منفرد کے لئے بین السواری نماز جائز ہے تو صف کے لئے بھی جائز ہے۔ شامی میں ہے کہ امام کا بین اساریتین کھڑا ہونا یا ناحیہ میں کھڑا ہونا مکروہ ہے کہ یہ عمل امت کے خلاف ہے۔

دلیل ۲:۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم (1) نے کعبہ میں بین السواری نماز پڑھی ہے لہٰذا ممنوع نہیں۔

جواب:۔ باب کی دلیل کا یہ ہے کہ یہ مطلق نہیں بلکہ صحابہؓ بین السواری اس لئے نماز نہیں پڑھتے تھے کہ وہ منحنی تھیں اور اگر پہلی صف ٹیڑھی ہو تو دیگر بھی ٹیڑھی ہونگی۔

رہی ابن العربی کی یہ علت کہ انقطاع لازم آئیگا تو یہ درست نہیں کیونکہ ہر ایک ایک مستقل صف ہے تو انقطاع لازم نہیں آتا۔

باب ماجاء فی کراھیة الصف بین السواری

(1) کمافی صحیح البخاری ص:۲۷ ج:۱ "باب الصلوٰۃ بین السواری فی غیر جماعۃ"

قرطبیؒ کا یہ کہنا کہ جنات نماز پڑھتے تھے یہ اس مسجد نبوی کی خصوصیت ہے کسی اور مسجد کے لئے یہ ثابت نہیں۔

باب ماجاء فی الصلوٰۃ خلف الصف وحدہ

اس میں اختلاف ہے کہ ایک آدمی خلف الصف وحدہ نماز پڑھے تو نماز ہوگی یا اعادہ ضروری ہوگا تو امام احمد واسحٰق وحماد بن ابی سلیمان اور ابن ابی لیلیٰ اور وکیع کے نزدیک اعادہ واجب ہے استدلال باب کی حدیث سے ہے ان الرجل صلی خلف الصف وحدہ فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یعید الصلوٰۃ معلوم ہوا کہ ایسی صورت میں نماز واجب الاعادہ ہوتی ہے امام شافعی ومالک کے نزدیک صلوٰۃ خلف الصف وحدہ جائز ہے۔ ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہی ہے کہ نماز ہو جائیگی البتہ اگر کوئی ایسے وقت میں آ جائے کہ اگلی صف میں جگہ نہ ہو تو فوراً نماز میں شروع نہ ہو بلکہ کسی کے آنے کا انتظار کرے اور اگر امام رکوع کے قریب ہو اور کوئی نہ آئے اور رکعت کے فوات کا اندیشہ ہو تو اگلی صف سے کسی کو کھینچ لے یہ اصل مذہب ہے۔

بیہقی (1) طبرانی کی معجم اوسط (2) میں اسی طرح ہے مرفوع وموقوف دونوں طرح روایات ہیں البتہ چونکہ اختلاف زمانہ سے فتویٰ میں تبدیلی آتی ہے آج کل جاہل لوگوں کو اگر کھینچ لیا جائے تو لڑنے مرنے پر تیار ہو جاتے ہیں لہٰذا جب اگلی صف سے انتظام نہ ہو سکے تو تنہا کھڑے ہو جانا چاہئے اگر دوسرے کے آنے کا انتظار ہی نہیں کیا اور نماز شروع کی تو یہ مکروہ ہے اعادہ ہوگا حنفیہ کے ہاں بھی مگر فرق بین الحنفیہ والحنابلہ یہ ہے کہ ان کے ہاں نماز نہ ہوگی تو اعادہ ہوگا حنفیہ کے نزدیک پہلی نماز ہوئی مگر اس کی تکمیل کے لئے دوبارہ پڑھنا چاہئے ثمرہ اختلاف کا یہ ہوگا کہ ہمارے ہاں اس کے پیچھے اقتداء المفترض صحیح نہیں۔

جمہور کا استدلال بخاری (3) کی روایت ابوبکرہ سے ہے۔

باب ماجاء فی الصلوٰۃ خلف الصف وحدہ

(1) دیکھیے سنن کبریٰ للبیہقی ص:۱۰۴ و۱۰۵ ج:۳ "باب کراہیۃ الوقوف خلف الصف وحدہ" (2) بحوالہ مجمع الزوائد ص:۲۵۰ ج:۲ رقم حدیث ۲۵۰۱ سے ۲۵۰۸ تک دیکھئے۔ (3) لم اجدہ ولکن رواہ ابوداؤد ص:۱۰۶ ج:۱ "باب الرجل یرکع دون الصفوف"

انہ دخل المسجد والنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم راکع فرکع قبل ان یصل الی الصف فذکر ذالك للنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال زادك اللّٰہ حرصاً ولاتعد

تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعادے کا حکم نہیں دیا معلوم ہوا کہ نماز صحیح ہے۔ باب کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس آدمی نے انتظار کئے بغیر شروع کی ہوگی یا پہلی صف میں جگہ ہوگی تو اعادہ کا حکم دیا چنانچہ بیہقی (4) وطبرانی کی معجم اوسط میں ہے ایہا المصلی هلا دخلت فی الصف او جررت رجلاً من الصف اعد صلاتك۔

جواب ۲:۔ اگرچہ ترمذی نے اس کی سند پر کلام کر کے اس کو حسن قرار دے دیا لیکن بے شمار محدثین مثلاً ابن عبد البر، بیہقی امام شافعی وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے یہاں تک کہ حاکم نے بھی ضعیف قرار دیا ہے حالانکہ حاکم کا تساہل فی التصحیح مشہور ہے۔

باب ماجاء فی الرجل یصلی ومعہ رجل

یہ روایت مختصر ہے بخاری (1) وغیرہ میں تفصیل ہے اس میں بعض روایات میں ہے کہ سر سے پکڑا بعض (2) میں ہے کہ کان سے بعض (3) میں کندھے سے بظاہر تعارض ہے مگر اولاً ہاتھ سر پر لگا پھر کان پھر کندھے سے پکڑ کر گھمایا۔

یہ مسئلہ متفق علیہا ہے کہ اگر دو آدمی ہوں گے تو مقتدی دائیں جانب کھڑا ہوگا مگر اس میں اختلاف ہے

(4) سنن کبری للبیہقی ص:۱۰۵ ج:۳ "باب کراہیۃ الوقوف خلف الصف وحدہ" ولفظہ الا وصلت الی الصف او جدرت الخ

باب ماجاء فی الرجل یصلی ومعہ رجل

(1) صحیح بخاری ص:۱۳۵ ج:۱ ابواب الوتر ایضاً ص:۱۰۱ "باب میمنۃ الامام والمسجد"

(2) کمافی روایۃ البخاری ص:۱۳۵ ایضاً سنن نسائی ص:۱۴۴ ج:۱ "باب ذکر ما یستفتح بہ القیام" ایضاً سنن کبری للبیہقی ص:۹۵ ج:۳ "باب الرجل یاتم برجل"

(3) کمافی روایۃ البخاری ص:۱۰۱ ج:۱

کہ دونوں مساوی کھڑے ہوں گے؟ تو عند الشیخین ایک ساتھ کھڑے ہوں گے اور امام محمد کے نزدیک مقتدی کے پاؤں کا پنجہ امام کی ایڑھی کے مساوی ہونا چاہیے۔ صاحب ہدایہ ونووی نے شافعی کا قول بھی یہی نقل کیا ہے اور یہی مفتی بہ عند الاحناف ہے وجہ یہ ہے کہ نماز میں لاشعوری طور پر آدمی آگے پیچھے ہوجاتا ہے تو امام کو آگے ہونا چاہئے تاکہ تقدم من الامام لازم نہ آئے۔

باب ماجاء فی الرجل یصلی معه الرجلین

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ اگر مقتدی دو یا زیادہ ہوں تو امام آگے کھڑا ہوگا۔ امام ابو یوسف کے نزدیک امام دو مقتدیوں کے درمیان میں کھڑا ہوگا۔

جمہور کا استدلال باب میں حضرت سمرہ بن جندب کی حدیث سے ہے امام ترمذی نے اس کے راوی اسماعیل بن مسلم پر اعتراض کیا ہے وقد تکلم بعض الناس فی اسمٰعیل بن مسلم من قبل حفظہ لیکن دوسرے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے لہٰذا روایت قابل حجت ہے۔ اسماعیل بن مسلم رجال ستہ میں دو ہیں ایک عبدی یہ مسلم کے رجال میں سے ہے ثقہ ہے اور دوسرے اسمٰعیل مکی ہیں اس میں کلام ہے یہ ترمذی وابن ماجہ کے راوی ہیں۔

دلیل ۲:۔ آئندہ باب کی حدیث ہے کہ حضرت انس ویتیم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے کھڑے تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم آگے کھڑے تھے۔

اگر مقتدی ایک تھا اور اثناء صلوٰۃ میں دوسرا آدمی نماز میں شامل ہونا چاہے تو یا مقتدی پیچھے ہوجائے اور اگر مقتدی کو پیچھے جگہ نہیں مل رہی تو امام آگے ہوجائے۔

امام ابو یوسف کا استدلال ابن مسعود کی حدیث سے ہے اور ابن مسعود اس کو مرفوعاً بیان کرتے تھے۔ بیہقی (1) میں ہے کہ ابوذر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے ابوذر دائیں طرف کھڑے تھے تو ابن مسعود آئے بائیں طرف کھڑے ہوگئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے کی وجہ سے۔

باب ماجاء فی الرجل یصلی معه الرجلین

(1) سنن کبریٰ للبیہقی ص:۹۹ ج:۳ "باب الماموم یخالف السنۃ فی الموقف ویقف عن یسارہ"

جواب:۔ درمیان میں امام کا کھڑا ہونا شروع میں تھا پھر منسوخ ہوا لہٰذا یہ قابل استدلال نہیں۔

اعتراض:۔ منسوخ پر ابن مسعود نے عمل کیسے کیا؟

جواب:۔ ممکن ہے کہ جگہ تنگ ہو۔ جواب ۲:۔ ممکن ہے کہ ابن مسعود کو ناسخ روایت نہ پہنچی ہو مگر یہ دونوں جواب شاہ صاحب کو پسند نہیں پہلا اس لئے نہیں کہ ضیق مقام سے روایت ساکت ہے لہٰذا کوئی قرینہ بھی نہیں دوسرا جواب اس لئے کہ ابن مسعود حبر الامت ہیں ان کو معلوم نہ ہونا بعید ہے اس لئے صحیح جواب ابن ہمام نے ذکر کیا ہے کہ اگر مقتدی تین یا زائد ہوں تو درمیان میں امام کا کھڑا ہونا مکروہ تحریمی ہے اور اگر دو کے درمیان امام کھڑا ہو تو مکروہ تنزیہی ہے جو جواز کا ایک شعبہ ہے۔ جیسے بخاری (2) میں ہے کہ حضرت جابر نے نماز پڑھی ایک چادر میں کسی نے اعتراض کیا تو جواب دیا کہ یہ اس لئے کیا کہ تم جیسے جاہل مجھے دیکھ لے یہ مقصد نہیں تھا کہ یہ مطلوب کام ہے بلکہ مقصد یہ تھا کہ ممنوع نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ عبداللہ بن مسعود اس کو منسوخ نہ سمجھتے ہوں۔

باب ماجاء فی الرجل ومعه رجال ونساء

ان جدتہ ملیکۃ الحدیث میں جدتہ کی ضمیر اسحٰق کی طرف راجع ہے نہ کہ انس کی طرف بعض نے کہا کہ انس کی طرف بھی لوٹ سکتی ہے مگر یہ صحیح نہیں اس کے دو قرینے ہیں ایک یہ کہ مصنف عبدالرزاق (1) میں عن جدتی کا لفظ اسحٰق سے مروی ہے دوسرا قرینہ یہ ہے کہ بخاری (2) میں انس فرماتے ہیں ان امی ام سلیم معلوم ہوا کہ حضرت ملیکہ (ام سلیم) انس کی والدہ اور اسحٰق کی جدہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ام سلیم کا نکاح پہلے ہوا تھا مالک بن نضر سے اس نکاح سے حضرت انس پیدا ہوئے اور براء بن مالک بھی اسی سے پیدا ہوئے پھر ان کا نکاح ابوطلحہ سے ہوا ان سے ایک عبداللہ جو اسحٰق کے والد ہیں اور دوسرا ابوعمیر پیدا ہوئے

---

(2) ص:۵۱ ج:۱ "باب عقد الازار علی القفا فی الصلوٰۃ"

باب ماجاء فی الرجل ومعه رجال ونساء

(1) مصنف عبدالرزاق ص:۴۰۷ ج:۲ "باب الرجل یوم الرجلین والمراۃ" رقم حدیث ۳۸۷۷

(2) صحیح بخاری ص:۱۰۱ ج:۱ "باب المراۃ وحدہا تکون صفا"

لہٰذا ام سلیم سے مراد عبداللہ کی والدہ اسحٰق کی دادی ہے۔

لُبِسَ لبس سے ہے بمعنی خلط یعنی کثرت اختلاط واستعمال سے چٹائی کالی ہوگئی تھی فنضحہ بالماء اگر نضح سے مراد غسل ہے پھر تو کوئی اشکال نہیں اگر بمعنی رش ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ چٹائی کو نرم کرنے کے لئے پانی چھڑکا یا مطلب یہ ہے کہ صاف تھی فقط تنظیف مقصد تھا یتیم سے مراد ضمیرہ بن ابی ضمیرہ ہے جو خود بھی صحابی ہیں اوران کے والد بھی صحابی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ عجوز سے مراد ملیکہ (ام سلیم) ہے۔

ان تین ابواب سے ابن العربی (3) نے کچھ مسائل مستنبط کئے ہیں۔

۱۔ اگر مقتدی دو یا زائد ہوں تو امام کے پیچھے کھڑے ہوں گے۔

۲۔ عمل قلیل مفسد نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس کو کندھے سے پکڑ کر کھینچا پھر بھی نماز جاری رکھی۔

۳۔ اگر امام مقتدی کی نیت نہ بھی کرے پھر بھی اقتداء صحیح ہے۔

۴۔ اگر عورت کسی کو دعوت طعام دے تو قبول کی جاسکتی ہے۔

۵۔ اگر بچہ ایک ہے تو صف میں شامل ہوسکتا ہے۔

امام ترمذی نے بعضوں کا قول نقل کیا ہے کہ صلوٰۃ خلف الصف وحدہ جائز ہے جو اس حدیث سے معلوم ہوا کیونکہ یتیم تو بچے تھے اس کی نماز معتبر نہیں فقط انس رہ گئے پھر خود اس پر رد فرمایا کہ اگر اس کی نماز معتبر نہ ہوتی تو حضرت انسؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کھڑے ہوتے یہ بھی معلوم ہوا کہ عورت بہر حال پیچھے کھڑی ہوگی یہ بھی معلوم ہوا کہ عورتوں کی امامت صحیح نہیں کیونکہ جب اگلی صف میں کھڑی نہیں ہوسکتی تو امام کیسے بن سکتی ہے یہ مذہب جمہور کا ہے۔ عند البعض عورت کی امامت صحیح ہے یا مطلقاً صحیح ہے یا فقط صلوٰۃ تراویح میں صحیح ہے۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ کثرت استعمال سے چیز ناپاک نہیں ہوتی کہ میل کچیل سے چیز پاک ہی رہتی ہے یہ بھی معلوم ہوا کہ الافضل فالافضل مقدم ہوگا اور یہ بھی کہ نفل کی جماعت صحیح ہے۔

اعتراض:۔ حنفیہ تو نفل کی جماعت کی عام طور پر اجازت نہیں دیتے۔

(3) عارضۃ الاحوذی ص: ۳۰ ج: ۲

جواب:۔جس میں تداعی ہو وہ ممنوع ہے بغیر تداعی کے جائز ہے۔

جواب ۲:۔مفتی ولی حسن صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ اس حدیث کا ایک خاص مورد ہے کہ مہمان اگر کسی کے گھر آئیں تو مہمان کا حق بنتا ہے کہ میزبان کو دعاء دے۔تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے برائے دعا نماز پڑھی اس کو عام کرنا صحیح نہیں ترمذی نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے ارادوخال البرکۃ علیہم۔

باب من احق بالامامة

امامت کا حق قاری کو زیادہ ہے یا عالم کو تو اس میں اختلاف ہے امام احمد وابو یوسف کے نزدیک حق اولاً اقرأ کا ہے امام ابو حنیفہؒ و مالک کے نزدیک حق اولاً اعلم کا ہے یہی ایک روایت احمد سے بھی ہے امام شافعی سے اس بارے میں پانچ روایات ہیں نووی نے شرح مہذب میں لکھا ہے کہ امام شافعی کا محقق مذہب جمہور کی طرح ہے۔

امام ابو یوسف واحمد کا استدلال باب کی روایت سے ہے کہ پہلے اقرأ پھر اعلم کا حق ہے۔

جمہور کا استدلال یہ ہے کہ قراءت کی ضرورت ایک رکن میں پیش آتی ہے اور علم کی ضرورت پوری نماز میں پیش آتی ہے دوسری بات یہ ہے کہ امام ایسا شخص ہونا چاہیے کہ امامت کے ساتھ ساتھ لوگوں کی صحیح رہنمائی بھی کر سکے یہ کام عالم ہی کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کی قراءت اس حد تک صحیح ہو کہ نماز فاسد نہ ہوتی ہو۔

جمہور کا مضبوط ترین استدلال بخاری (1) کی روایت سے ہے مروا ابا بکر فلیصل بالناس اگر اعتبار اقرأ کا ہوتا تو وہ ابی بن کعب تھے کمافی الحدیث (2) اقرأہم ابی لیکن چونکہ ابو بکر اعلم تھے اس وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مقدم کیا۔بخاری (3) میں ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ ایک دفعہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ ارشاد فرمایا کہ اللہ نے اپنے بندے کو اختیار دے دیا دنیا اور آخرت میں اس نے آخرت کو اختیار کیا تو ابو بکر رونے

باب من احق بالامامة

(1) ص:۹۳ ج:۱ "باب اہل العلم والفضل احق بالامامۃ"

(2) رواہ الترمذی فی ابواب المناقب "باب مناقب معاذ بن جبل وزید بن ثابت ابی بن کعب الخ"

(3) ص:۵۱۶ ج:۱ "باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم سدوا الا باب الا بواب ابی بکر" ابواب المناقب

لگے ہم ان کے رونے پر تعجب کرنے لگے لیکن کان ابوبکر اعلمنا تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موت سمجھ گئے لہذا ابوبکر کو نماز پڑھانے کا حکم ناسخ ہوا شروع کے لئے اقرا کا اعتبار شروع میں تھا تا کہ قرآن زیادہ سے زیادہ لوگ یاد کریں جب قراء زیادہ ہوئے تو ابوبکر کو امامت کا حکم دیا دوسرا جواب یہ ہے کہ اس زمانے کا اقرا اعلم بھی ہوتا تھا نظم قرآن کے ساتھ ساتھ احکام بھی جانتا تھا۔

مگر یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ اگر اقرا مستلزم ہوتا علم کو تو ابی بن کعب اعلم ہوتے البتہ اصل بات یہ ہے کہ ابی بن کعب کو اقرا باعتبار لہجہ کے کہا گیا ورنہ حفاظ وقراء دیگر بھی تھے۔ اقرا کا اطلاق حفظ قرآن قواعد اور اچھے لہجے پر ہوتا ہے قواعد کا علم اس وقت مدون نہیں تھا دوسرے صحابہ کو بھی اتنا ہی قرآن یاد تھا معلوم ہوتا ہے کہ ان کو اقرا باعتبار لہجہ کے کہا گیا ہے اب فقہاء نے مذکورہ بالا ترتیب بدل دی تو اعلم کو اولاً احق کہا پھر اقرا کو اگر اس میں برابر ہوں تو اقدمہم ہجرۃً امام شافعی کے نزدیک آج بھی یہی حکم باقی ہے کہ ہجرت من مکہ الی مدینہ فتح مکہ کے ساتھ ختم ہوئی لیکن ہجرت من دار الحرب الی دار الاسلام برقرار ہے حنفیہ کے نزدیک ہجرت سے مکی ہجرت مراد ہے جب وہ ختم ہوئی تو اقدمہم ہجرۃً کا حکم بھی ختم ہوا اس کی جگہ فقہاء نے اورع کو مقدم کرنے کا حکم لگایا ہے اور ورع بھی ایک گونہ ہجرت ہے بخاری (4) میں ہے المہاجر من ہجر مانہی اللہ عنہ اگر ہجرت میں برابر ہوں تو عمر کی زیادتی معتبر ہوگی ان چار وجوہ تقدیم پر فقہاء نے غور کر کے اور اسباب مستنبط کئے ہیں مثلاً شرافت دینی پھر شرافت دنیوی معتبر ہوگی جس سے بیس کے قریب وجوہ بیان کی گئی ہیں۔

ولا یوم الرجل فی سلطانہ کہ کسی آدمی کو اس کے غلبہ کی جگہ میں مقتدی نہ بنایا جائے مثلاً کسی مسجد کا امام ہے تو اس کی اجازت کے بغیر نماز نہ پڑھائے اگرچہ علم وقرات میں زیادہ ہو اسکی ایک وجہ تو یہ ہے کہ امام مسجد کو تکلیف ہوگی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے بدنظمی پیدا ہوگی تیسری وجہ یہ ہے کہ اجنبی آدمی کے نماز پڑھانے سے لوگوں میں امام مسجد کے خلاف نفرت پیدا ہوگی اگر یہ آدمی اقرا واحسن اداءً ہو اور اگر احسن اداءً نہ ہو تو اس سے لوگ متنفر ہوں گے۔

ولا یجلس علی تکرمتہ یعنی آدمی کے لئے کسی کی مخصوص نشست پر بیٹھنا صحیح نہیں چاہے گھر میں ہو یا

(4) صحیح البخاری ص:۶ ج:۱ "باب المسلم من سلم المسلمون الخ"۔

دفتر میں یا جلسہ میں۔ امام رازی نے لکھا ہے کہ استاد کی جگہ پر بیٹھنا بھی مناسب نہیں۔ الا باذنہ یعنی مذکورہ امور میں اگر صاحب حق خود اجازت دیں تو صحیح ہے صاحب حق کے لئے بہتر یہ ہے کہ اگر کوئی افضل آدمی مسجد میں آیا ہو اور فساد کا خطرہ نہ ہو دیگر کوئی مصلحت نہیں ہے تو افضل کو دعوت امامت دینی چاہئے۔

یہاں شافعیہ کے اصول کے مطابق کوئی اشکال نہیں کہ ان کے نزدیک دو یا زائد معطوفات کی صورت میں اگر استثناء ہو تو سب سے ہوگا حنفیہ کے نزدیک چونکہ استثناء فقط معطوف اخیر سے ہوتا ہے تو ان پر اشکال ہے کہ یہاں استثناء فقط تکرمہ سے ہوگا مطلب یہ ہوگا کہ باجازت صرف تکرمہ پر جلوس ہوسکتا ہے امامت باجازت بھی صحیح نہیں ہوگی جیسے کہ حنفیہ کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ (5) ولا تقبلوا لهم شهادةً ابداً أولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا کا استثناء فقط فسق کے حکم سے ہے کہ اب یہ فاسق نہیں کہلائیں جائیں گے گواہی قبول نہ ہونے کا حکم اب بھی برقرار ہے۔

جواب حنفیہ کے نزدیک یہ حکم اسلوب کلام سے مستنبط ہو رہا ہے کہ امامت کی بھی اگر اجازت دی جائے تو درست ہے مفہوم مخالف سے نہیں بلکہ بعلت عدم اذی ہے۔

باب ماجاء اذاأم احدكم الناس فليخفف

تخفیف کی کوئی حد مقرر نہیں بلکہ یہ لوگوں کے حالات کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے بعض کے لئے سورت تو بہ بھی کثیر نہیں جیسے صحابہ کرامؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھتے مگر ان پر بھاری نہیں ہوتی تھی حالانکہ کافی لمبی قرات ہوتی تھی ابوداؤد میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم قومہ میں اتنی دیر لگاتے کہ ہمیں شک ہوتا کہ رکوع ترک کیا اور کسی زمانے میں مختصر نماز بھی بھاری معلوم ہوتی ہے۔ اتنی بات ہے کہ قدر مسنون سے کمی قرات وتسبیحات وغیرہ میں نہ کی جائے ہاں قدر مسنون سے زیادتی بھی نہ کی جائے اگر لوگ تنگ ہوتے ہوں جیسے کہ (1) معاذ نماز پڑھا رہے تھے عشاء کی تو ایک آدمی الگ ہوا لوگوں نے اس پر نفاق کا الزام لگایا وہ

---

(5) سورۃ نور آیت:۴

باب ماجاء اذام احدكم الناس فليخفف

(1) رواہ ابوداؤد ص:۱۲۲ ج:۱ "باب فی تخفیف الصلوٰۃ"

آدمی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور شکوہ کیا کہ ہم دن بھر کام کرتے ہیں رات کو واپسی پر یہ عشاء کی نماز میں سورت بقرہ وال عمران پڑھ لیتا ہے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کے بجائے حضرت معاذ کو فرمایا افتان انت یا معاذ۔

بعض لوگ قرات تو مقدار مسنون سے کم کرتے ہیں مگر سکتات بہت کرتے ہیں غیر ضروری مدات کرتے ہیں اس سے بھی پرہیز کرنا چاہئے کیونکہ اس سے بھی لوگوں کو تکلیف ہوتی ہے زیادہ وقت کی وجہ سے۔

اعتراض:۔ حدیث میں صغیر مریض اور ضعیف وغیرہ شرط ہے تخفیف صلوٰۃ کے لئے تو اگر مذکورہ حضرات نہ ہوں تو طول فی الصلوٰۃ ہوسکتا ہے؟

جواب:۔ جب سب لوگ متفق ہوں لمبی قرات پر تو اس کی گنجائش ہے مگر یہ شاذ ہے خصوصا مساجد میں بہت مشکل ہے اگر عند التکبیر آمادہ بھی ہو جائیں تو اثناء صلوٰۃ میں جو آئے گا وہ آمادہ نہیں ہوگا۔

اگر کوئی عذر ہو تو مقدار مسنون قرات سے بھی کمی ہوسکتی ہے جیسے کہ سفر میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معوذتین فی صلوٰۃ الفجر پر اکتفاء کیا ہے۔

تشریحات ترمذی کے مراجع وماٰخذ

کتاب	ناشر
(۱) صحیح بخاری	قدیمی کتب خانہ کراچی
(۲) صحیح مسلم	قدیمی کتب خانہ کراچی
(۳) سنن ابی داؤد	مکتبہ حقانیہ ملتان
(۴) سنن ابن ماجہ	قدیمی کتب خانہ کراچی
(۵) سنن نسائی	قدیمی کتب خانہ کراچی
(۶) جامع ترمذی	فاروقی کتب خانہ ملتان
(۷) مؤطا مالک	قدیمی کتب خانہ کراچی
(۸) مؤطا محمد	قدیمی کتب خانہ کراچی
(۹) شرح معانی الاثار	مکتبہ امدادیہ ملتان
(۱۰) مستدرک حاکم	دارالمعرفۃ بیروت
(۱۱) مصنف ابن ابی شیبہ	ادارۃ القران والعلوم الاسلامیہ کراچی
(۱۲) مصنف عبدالرزاق	ادارۃ القران والعلوم الاسلامیہ کراچی
(۱۳) سنن دارمی	دارالمعرفۃ بیروت
(۱۴) سنن دارقطنی	دارالکتب العلمیۃ بیروت
(۱۵) تلخیص الحبیر	دارالکتب العلمیۃ بیروت
(۱۶) مجمع الزوائد	دارالفکر بیروت
(۱۷) سنن بیہقی کبری	دارالمعرفۃ بیروت
(۱۸) مسند احمد	دارالفکر بیروت
(۱۹) معجم کبیر للطبرانی	دارالاحیاء التراث العربی
(۲۰) معجم اوسط	مکتبہ المعارف ریاض
(۲۱) معجم صغیر	دارالفکر بیروت
(۲۲) الکامل لابن عدی	دارالکتب العلمیۃ بیروت

(۲۳) تہذیب التہذیب	دار الاحیاء التراث العربی
(۲۴) فتح الباری	دار نشر کتب اسلامیہ لاہور
(۲۵) عمدۃ القاری	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ
(۲۶) جامع المسانید والسنن	دار الفکر بیروت
(۲۷) عارضۃ الاحوذی	دار الکتب العلمیۃ بیروت
(۲۸) تحفۃ الاحوذی	محمد عبد المحسن الکتبی مدینہ منورہ
(۲۹) معارف السنن	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی
(۳۰) نیل الاوطار	دار الجیل بیروت
(۳۱) نصب الرایۃ	دار الکتب العلمیۃ بیروت
(۳۲) تدریب الراوی	دار نشر کتب اسلامیہ لاہور
(۳۳) آثار السنن	مکتبہ امدادیہ ملتان
(۳۴) فتح الملہم	مکتبہ دار العلوم کراچی
(۳۵) بذل المجہود	معہد الخلیل الاسلامی کراچی
(۳۶) مرقات	مکتبہ امدادیہ ملتان
(۳۷) مسند ابی یعلی	دار الکتب العلمیۃ بیروت
(۳۸) عمل الیوم واللیلۃ	مکتبۃ الشیخ کراچی
(۳۹) مشکوٰۃ المصابیح	قدیمی کتب خانہ کراچی
(۴۰) سیرت ابن ہشام	دار الاحیاء التراث العربی
(۴۱) شامی مع ابن عابدین	دار الکتب العلمیۃ بیروت
(۴۲) ہدایہ	مکتبہ شرکت علمیہ
(۴۳) تفسیر طبری	دار المعرفۃ بیروت
(۴۴) المغنی لابن قدامۃ	ہجر قاہرہ
(۴۵) نخبۃ الفکر	فاروقی کتب خانہ لاہور

علاوہ ازیں جن کتابوں کے ایک ایک دو دو حوالے ہیں ان کے نام اور مکتبوں کی نشاندہی اسی حدیث کے ضمن میں کی گئی ہے۔